Kuram / Felsefe

Taner Timur

marksizm, insan ve toplum

balibar, sève, althusser, bourdieu



2. Basım

Yordam Kitap

Kuram / Felsefe

Taner Timur

marksizm, insan ve toplum

balibar, sève, althusser, bourdieu



2. Basım

Yordam Kitap

Taner Timur

1958 yılında AÜ SBF'den mezun oldu. Aynı fakültede asistan olmasının ardından, 1968 yılında doçentliğe, 1979 yılında profesörlüğe yükseldi. 12 Eylül askeri darbesinden sonra görevinden istifa ederek çalışmalarını Paris'te sürdürdü. Eylül 1992'de eski görevine döndü. 2002 yılına kadar bu görevini sürdürdü.

Eserleri: *Türk Devrimi ve Sonrası* (1971); *Osmanlı Toplumsal Düzeni* (1979); *Osmanlı Kimliği* (1986); *Osmanlı Çalışmaları-İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine* (1989); *Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş* (1991); *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik* (1991); *Küreselleşme ve Demokrasi Krizi* (1996); *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler* (2000); *Sürüden Ayrılanlar* (2000); *Türkler ve Ermeniler* (2000); *Türkiye Nasıl Küreselleşti* (2004); *Felsefi İzlenimler* (2005); *Yakın Osmanlı Tarihinde Aykırı Çehreler* (2006); *Habermas'ı Okumak* (2008).

MARKSİZM, İNSAN VE TOPLUM

Balibar, Sève, Althusser, Bourdieu

Taner Timur

Yordam Kitap: 17 • Marksizm, İnsan ve Toplum • Taner Timur

ISBN-978-9944-122-12-2 • *Düzeltme*: Kemal Özer • *Dizin*: Özgür Güler

Kapak ve İç Tasarım: Savaş Çekiç • *Sayfa Düzeni*: Gönül Göner

Birinci Basım: Mart 2007 • *İkinci Basım*: Nisan 2011 • *Yayın Yönetmeni*: Hayri Erdoğan

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti.
Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat:3 Cağaloğlu 34110 İstanbul

T: 0212 528 19 10 F: 0212 528 19 09 W: www.yordamkitap.com

E: info@yordamkitap.com

felsefe

MARKSİZM, İNSAN VE TOPLUM

Balibar, Sève, Althusser, Bourdieu

GİRİŞ

Bu kitabımda, Batı dünyasında insan, toplum ve tarih konularında son dönemde cereyan eden en dikkate değer tartışmalardan birini anlatmaya ve değerlendirmeye çalışıyorum. E. Balibar, L. Sève, P. Bourdieu ve (psikanalitik kuramla ilişkisi çerçevesinde) L. Althusser gibi düşünürleri ele aldığım bu çalışma, bir bakıma *Felsefi İzlenimler* (İmge, 2005) başlıklı kitabımın devamı sayılabilir. Burada yer alan yazılar da, daha öncekiler gibi *Evrensel Kültür* dergisinde (Eylül 2005-Ocak 2007) yayınlanmıştı.

İncelediğim düşünürlerin ortak noktası, hepsinin de, farklı perspektiflerde, fakat Marksist ya da Marx'tan etkilenmiş olarak, toplum ve insan sorunsalları üzerinde yoğun çalışmalar yapmış, büyük yankılar uyandıran eserler vermiş olmalarıdır. Aslında hepsi de aynı kültür alanının (Fransız felsefe geleneğinin) temsilcileri olmakla beraber, etkileri, tartıştıkları konuların evrenselliği dolayısıyla kendi ülkelerinin sınırlarını fazlasıyla aşmış bulunuyor. Daha çok Anglo-Sakson felsefesinin ve analitik Marksizmin tanındığı ve Fransa'da üretilen kuramların bile çoğu kez Anglo-Sakson kaynaklardan çevrildiği ülkemizde bu tarz bir çalışmanın yararlı olabileceğini düşündüm.

Sözünü ettiğim tartışmaların temelinde "insan" faktörü bulunuyor: Öznelci felsefenin, psikoloji ve antropolojinin, daha sonra da psikanalizin temel "nesne" seçtiği bu varlık gerçekte nedir? Onu nasıl anlayabiliriz ve onun vasıtasıyla tarih ve toplumu nasıl

değerlendirebiliriz? İnsan kavramı, bilimsel bir kuram için gerekli bir anahtar kavram sayılabilir mi?

* * *

İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda, felsefe tarihçisi E. Bréhier, "Fransız felsefesinin dönüşümü"nü inceleyen eserinde, "aşkınlık" (transcendance) kavramının felsefeyi "istila etmiş" olmasını bu dönüşümün belirtilerinden biri olarak görüyordu.[1] Gerçekten de o dönemde Descartes'ın "*Cogito*"sunu yeniden okuyan ve değerlendiren Husserl'in fenomenolojik yöntemi, etkileri kısa sürede tüm dünyaya yayılan bir felsefe olmuştu. Düşünce hayatına "Ego'nun aşkınlığı"nı sergileyerek başlayan Jean-Paul Sartre, felsefesi ve edebiyatı ile yıllarca bu etkileri hem temsil etti, hem de çok daha geniş bir alana yaydı.

Fenomenolojik felsefe, düşüncenin kendi kendini yakalamaya ve kavramaya çalıştığı (introspectif ve reflexif) bir düşünce yöntemidir ve bu tarz bir felsefe Eski Yunan'a yabancıydı. "Eski Yunan'da iç gözlem yoktu", der antik felsefe uzmanı J-P. Vernant, "(Grek dünyasında) özne, kendi kendini bulacağı, daha doğrusu keşfedeceği kapalı bir iç dünya teşkil etmiyordu". Kısaca, "Descartes'ın *'düşünüyorum, o halde varım'* cümlesi bir Yunanlı için hiçbir anlam taşımıyordu".[2] Descartes felsefesinin modernizmin adeta İncil'i sayılması biraz da bu nedenledir.

Descartes, modernizmi, aklı her türlü önyargı ve bilgiden temizleyerek başlatmıştı. Yaklaşık üç yüz yıl sonra da, Alman filozofu E. Husserl, Descartes ile ilgili "meditasyon"larında Fransız filozofu övmüş ve kendi felsefesinin bir çeşit "neo-kartezyanizm" olarak adlandırılabileceğini söylemiştir. Husserl'e göre "gerçekten filozof olmak isteyen herkesin, *hayatında tek bir kez*, içine kapanması ve kendi benliğinde o ana kadar kabul edilmiş tüm bilimleri dışlayarak onları yeniden kurmayı denemesi" gerekiyordu. Descartes'ın "*Cogito ergo sum*"u bu yüzden mutlu bir girişimdi; fakat ne yazık ki Fransız filozofu bu girişiminde yeterince radikal olamamış ve aklı zamanının "her türlü önyargısından

temizleyememişti”. Ve Husserl’in Descartes’da önyargı olarak nitelediği doktriner temel de filozofun, *a priori*, “geometri veya daha doğrusu matematiğe dayanan fiziği bilimsel ideal olarak benimsemesi” olmuştu.[3] Husserl felsefesi bilinci tamamen boşaltıyor ve başta geometri olmak üzere tüm bilimlerin temellerini sorguluyordu.

* * *

İkinci Dünya Savaşı sonrasında, insan ve kişilik kuramı başka bir damardan daha beslendi. Avrupa’da, bloklar arası ilişkilerin ve “barış içinde bir arada yaşama” diplomasisinin etkisiyle ve biraz da “totalitarizm” eleştirilerine yanıt oluşturması istenciyle Marksist felsefede de “insan faktörü” ön plana çıkmıştı. Bu akım en ilginç temsilcilerini, Marx’ın gençlik eserlerine öncelik veren ve genç Marx’taki “yabancılaşma” kavramına dayanan bir hümanizm anlayışını benimseyen Fransız Komünist Partisi kuramcılarında buldu. O sıralarda Parti’nin baş teorisyeni olan R. Garaudy, “yabancılaşma” kavramına dayanan hümanist Marksizmi, sınıf kavgasını unutmadan, farklı kültür ve uygarlıklar arasında barış ve diyalogu en iyi sağlayacak kuram olarak görüyordu. Bu felsefe materyalist temelden hareket ediyordu ve idealizme, ya da en azından düalizme götürecek “aşkınlık” fikri bu felsefeye yabancıydı.

Savaş yıllarında ilk felsefesini fenomenolojik öznellik temeli üzerine kuran Sartre, daha sonra bu iki akımı bağdaştırmaya çalışmıştır. Gerçekten de Fransız varoluşçuluğunun kurucusu, 1950’lerde tarihi maddeci kurama yönelip, Marksizmi “çağımızın felsefesi” ilan ettiği zaman dahi ilk felsefesini yadsımamış, tersine varoluşçu hümanizmi Marksizme “antropolojik temel” yapmak istemiştir. Fransa 1940 ve 50’li yılları felsefe alanında bu “sorunsal”lar çerçevesinde yaşadı.

* * *

1960'ların ortalarında Fransız felsefi peyzajı hızla değişmiş ve dil, antropoloji, psikanaliz gibi disiplinlerden beslenen bir "yapısalcı" akım düşünce hayatında adeta tekel kurmuştur. Etkileri tüm dünyada hissedilen bu akım, öznelliği kuramsal açıdan açıklayıcı bir öğe olarak görmüyor ve "insan"ı, sadece "yapı"ların bir yan ürünü ("effet de structure") olarak değerlendiriyordu. Böyle bir yaklaşımda, kuşkusuz, hümanizme de yer yoktu ve yapısalcılara göre hümanizm bilimsel olarak temellendirilmesi mümkün olmayan bir "ideoloji" idi. Althusser, felsefesinin temel öğelerinden "teorik anti-hümanizm"i böyle bir ortamda savunmaya başlamıştır. Gerçekten de XIX. yüzyıl ortalarında nasıl "mekanik" yorumlara karşı "organik" yorumlar ön plana çıkmışsa, yüz yıl sonra da *öznelci* yaklaşımlara karşı *yapısalcı* yaklaşımlar moda olmuştu.

1960'larda, kendisine yöneltilen totalitarizm eleştirilerine "güler yüzlü sosyalizm" anlayışıyla yanıt vermeye çalışan bir komünist partisinde, teorik planda da olsa, "anti-hümanizm" savunması elbette ki kolay değildi. Zaten Althusser'ci tezler FKP yönetimi tarafından hiçbir zaman benimsenmemiştir. Althusser'in kendisi de, ölümünden sonra yayınlanan bir metinde, "hümanizm kavgası" adını verdiği bu tartışmaları nasıl birtakım rastlantılar sonucu ve çok çekingen bir psikoloji içinde başlattığını anlatmıştır.[4]

Sartre sübjektivizmine karşı, Althusser'de insan ve yapı ilişkileri teorik temelini C. Lévi-Strauss'un antropolojisinde değil, Lacan'ın dilci psikanalizinde bulmuştu. Fakat, Fransız filozofu, hayatının son yıllarında Lacan'dan (bu kitapta konuyla ilgili sayfalarda anlattığım koşullarda) koptuğu sırada bile öznelci yaklaşımlara iltifat etmemiştir.

* * *

Althusser'in yaşam öyküsünü ve ana tezlerini daha önceki kitabımda anlatmaya çalışmıştım. Burada temel konularımdan biri Marksizmin "insan" öğesine karşı duruşunu irdelemek olduğu için, Althusser'in

Lacan psikanalizi ile çatışmalı ilişkilerini daha ayrıntılı bir biçimde vermeye çalıştım. Althusserci kuram ve kavramlara karşı tavrımız ne olursa olsun, bu akımın Marksist tartışmaları Marx'ın gençlik eserlerinden *Kapital*'e aktarmış olmasını çok olumlu karşılamamız gereğine inanıyorum. Biraz da bu yüzden bu çalışmamdaki açıklamalara Althusser'in en yakın öğrencisi ve fikir arkadaşı olan E. Balibar'ın "Marx'ın Felsefesi"ni nasıl değerlendirdiğini özetleyerek başladım. Sanıyorum ki, temel tezlerde Althusser'den ayrılmamış olan Balibar'ın son elli yılın Marksist tartışmalarını çok yönlü ve çok düzeyli bir biçimde sunan eseri, tezlerini paylaşalım ya da paylaşmayalım, böyle bir seçimi hak ediyordu. Balibar, kendisi de Althusser gibi, felsefeye son tahlilde "teoride sınıf kavgası", Marx'ın düşüncesine de "felsefi alana dönüştürücü nitelikte bir müdahale" olmaktan öte bir statü tanımasa bile, çağdaş Marksizmin temel tartışma konularını çok düzeyli bir şekilde ortaya koymuştur.

* * *

Öznelcilik ve yapısalcılık antinomisinden sonra Fransız felsefesinin tartışma konuları ve vardığı nokta nedir?

Kuşkusuz çoğulcu yapıdaki bir düşünce alanında Hegelci bir "sentez" olgusundan söz etmek, gelişmeleri fazlasıyla basite indirgeyen bir yaklaşım gibi görünebilir. Bununla beraber, bu kitabımda tartışma konusu yaptığım L. Sève ve P. Bourdieu'de böyle bir arayışın mevcut olduğunu da yadsıyamayız. Gerçekten her iki düşünür de bütün çalışmalarını öznellik olgusuyla toplumsallık olgusunu birlikte ele alan ve böylece yaşamın hiçbir boyutunu ihmal etmeyen bir kuram geliştirmeye yöneltmişlerdir.

Aynı zamanda Fransız Komünist Partisi yöneticilerinden olan filozof L. Sève'in bu konudaki en önemli muhatabı parti içi muhalefeti temsil eden L. Althusser idi. Sève, Marksizmin teorik planda insanı dışlamadığını ve günümüzde ihtiyaç duyulan bir "kişilik kuramı"nın

felsefi temelinin Marx'ta olduğunu iddia etmiştir. Başka bir deyişle "hümanizm" bir ideoloji değil, bilimsel olarak da temellendirilmesi mümkün olan bir ilke idi. Sève'in Althusser'le tartışmalarının da temelini oluşturan bu görüş en iyi ifadesini Marx'ın Feuerbach hakkında kaleme aldığı "6. Tez"de bulmuştu. İlginçtir ki "fiili gerçekliği içinde, insanın özü, toplumsal ilişkilerinin birlikteliğidir" diyen 6. tezi, Althusser, insanın bir "öz"ü, dolayısıyla da teorik bir statüsü olmadığı yönünde yorumlamıştı. Buna karşılık Sève, bizzat Marx'ın kendisinin de teoriye temel katkısı olarak kabul ettiği "emeğin ikili yapısı"ndan hareket ederek insanda öznelle toplumsalın bitişik yapı (juxtastructure) halinde bulunduğunu ve buradan hareketle bilimsel bir psikoloji, ya da "biyografi bilimi"nin geliştirilebileceğini savunmuştur. Kuşkusuz bu çabasında L. Sève Marksist literatürle sınırlı kalmıyordu. Filozofumuz düşüncesini insan bilimlerini oluşturan tüm disiplinleri (klasik psikoloji, antropoloji, psikanaliz, davranışçı okul vb.) eleştiri süzgecinden geçirerek oluşturmuştur.

Marx'ın yine Feuerbach hakkındaki bir tezinden etkilenen Bourdieu ise, *öznellik* ve *toplumsallık* "sentez"ine çok çeşitli kaynaklardan beslenen farklı kavramlarla varmaya çalışmıştır. Bourdieu'nün bu konudaki temel kavramları, "*habitus*" ve "*alan*" kavramlarıdır. Marx'taki "sermaye" kavramını manevi değerleri de kapsayan "sembolik sermaye" kavramı içine yerleştirerek daha da genel bir kuram yaratmak isteyen Bourdieu'nün çağdaş düşüncenin önde gelen temsilcileri arasında olduğu kuşkusuzdur. Onun düşüncelerini tartıştığım yazıların, Türkiye'de bu konuda zaten oluşmuş ilgiye bir ölçüde yanıt verebileceğini umuyorum.

* * *

Konumuz *Marksizm, insan ve toplum* olunca, kitabıma, son yüzyıl içinde Marksist kuramcıların psikanalize nasıl baktıkları hususunda yaptığım panoramik bir gezintiyi eklemeyi de uygun gördüm. Nihayet

son yıllarda giderek tüm disiplinleri etkileyen bilişsel (cognitif) bilimler konusunda en azından bazı temel tartışmalara değinmeyi böyle bir çalışmada kaçınılmaz buldum. Nörologların filozof, filozofların da nörolog olmaya çalıştığı bir dünyada, tüm doğa bilimcilerinin de konularına, Althusser'in "bilim adamlarının kendiliğinden materyalizmi" dediği mekanist felsefeyi aşarak, daha bilinçli bir şekilde eğildiklerini görüyoruz.

* * *

Hegel'in dediği gibi hiçbir felsefe çağının sorunlarını atlayamaz ve aslında her sistem çağdaşı olduğu sorunların farklı bir düzeyde, farklı biçimlerde ifadesidir. *Felsefi İzlenimler* başlıklı kitabımda insan sorununu iki kutuplu bir dünyada, kapitalizm-sosyalizm antagonizmi içinde düşünen filozofları anlamaya ve anlatmaya çalışmıştım. Aslında bu kitabımda ele aldığım filozoflar da düşüncelerini esas itibariyle aynı ikilem içinde geliştirdiler; fakat, sosyalist sistemin çöküşüne ve "küreselleşme" adı altında kapitalizmin, daha doğrusu finans egemenliğinin şahlanışına da tanık oldular ve bu olgu çözümlemelerini de etkiledi.

Şimdi hangi noktadayız? Dünya nereye doğru koşuyor? Çeyrek yüzyıllık "küreselleşme" tecrübesinden sonra, Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla sonuçlanan hesaplaşmada kazançlı çıkan tarafın "insan" faktörü olduğunu söyleyebilir miyiz?

Çağımızda küresel eko-sistemin tüm insanlığı tehdit eden yaralar aldığı, fakirle zengin arasındaki farkın giderek derinleştiği, ırkçı, milliyetçi ve dinci bağnazlıkların hızla arttığı kapitalist bir dünyada yaşıyoruz. "Küreselleşme" uygulamaları iktisat kuramını bir "teknisyenlik" şekline dönüştürdü ve "insan" faktörü makro-ekonominin ruhsuz rakamları ile mali analizcilerin borsa-faiz-kur beklentileri arasında kaybolup gitti. Yine de bu durumun kimseyi Berlin Duvarı'nın yıkılmasına esef edecek ve sosyalist sistemin yarattığı

“*homo sovieticus*”e özenecek bir psikolojiye sokacağını sanmıyorum. Fakat, dünya ölçüsünde korkunç bir ticari rekabetin er geç dünya para sistemini sarsacağı ve önümüzdeki dönemde “küresel köy”ümüzün yeniden çalkantılı bir döneme gireceği de kaçınılmaz görünüyor. Eğer bu dönemde gözlerimiz, Sovyet tecrübesini de değerlendirerek, yeniden “insan” faktörüne çevrilmezse ve de “insan”ı “kutsal devlet”in, “toplumsal yapı”ların ya da “kolektivist plan”ların bir parçası, büyük bir makinenin bir vidası olarak görmeye devam edersek bu kavgayı peşinen kaybedeceğimiz aşikârdır.

Burada düşünce sitemlerini sunduğum filozoflar “insan ve toplum” ilişkileri alanında sözü en çok geçmiş, en etkili olmuş, tezleri en çok tartışma yaratmış düşünürler arasında bulunuyorlar.

* * *

Ele aldığım konular elbette ki çok daha geniş bir coğrafyayı kapsayan bir alanda çok daha ayrıntılı çalışmaları gerektiren konulardır. Fakat, büyük bir iddia taşımayan bu kitapta yapmaya çalıştığım şeyin, çağdaş felsefi tartışmalarda güncel ve hassas bazı sorgulamaları hayatın akışı içinde, bütün sıcaklığıyla yakalamayı denemek olduğunu söyleyebilirim. Kısaca çalışmam Batı düşüncesi ile felsefe alanında bir diyalog arayışıdır ve bu arayışta temel motifim kişisel tecessüsüm oldu. Bu sorunlar üzerinde hayatının baharında kafa yormaya başlayanlar elbette ki çok daha sıkı bir diyalog içinde sözünü ettiğim ayrıntılı çalışmaları yapacaklardır.

1 E. Bréhier, *Transformation de la Philosophie Française*, Paris, Flammarion, 1950, s. 126.

2 Jean-Pierre Vernant, *L’Individu dans la Cité*, 1985’te Royaumont’da yapılan bir kolokyuma sunulan tebliğden. *Sur L’Individu*, Paris, Seuil, 1987, s. 32.

3 E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, Paris, Vrin, 2001, s. 17-18, 26. (Filozofun 1929’da Sorbonne’da verdiği konferans metni).

4 L. Althusser, *Ecrits Philosophiques et Politiques*, Paris, Le Livre de Poche, 1997, cilt. 2, s. 449-551. (*La Querelle de l’Humanisme* başlıklı yazı).

I

ETIENNE BALIBAR VE ALTHUSSERCİLİĞİN KRİTİK BİLANÇOSU

Marx ve Felsefe'nin Dönüşümü

Marx'ın bir "felsefe"si var mıydı? Varsa bunun en iyi ifadesini hangi metin(ler)de bulabiliriz? Marx'la Engels arasında bu konuda bir fikir ayrılığından söz edilebilir mi?

Bu sorular, yüz yıldır, Marx'ı görmezden gelen profesyonel felsefe dünyasını değilse bile, Marx ve Engels'in analizlerine ilgi duyan on binlerce aydın, toplumbilimci ve devrimciyi düşündürüyor.

1970'lerde Althusser ve çevresi, yıllarca süren bir arayıştan sonra, bu soruya "hayır!" yanıtını vermişti. Hayır! demişlerdi, Marx'ın bir felsefesi yoktur; zaten "felsefe" denilen şey de sınıf kavgasının teorideki ifadesinden başka bir şey değildir! Yanıt kesindi ve "diyalektik materyalizm"in sosyalist dünyanın "resmi felsefe"si olarak kabul edildiği yıllarda bu görüş yeni ve radikal içeriğiyle tüm dünyada yankılar uyandırdı. Latin Amerika'dan Japonya'ya kadar hararetle tartışıldı; hatta bilim mabetlerine de nüfuz ederek akademik araştırmalara, doktora programlarına konu oldu.

Aradan yıllar geçti; Althusser öldü; Sovyetler Birliği çöktü; "küreselleşme" adı altında finans egemenliği zafer kazandı ve yıllarca (haklı ya da haksız) Marksist tartışmaların en üst düzeyde ilgi odağı olan Althussercilik de pırıltısını kaybetti. Görünüşe göre bir parantez kapanmıştı ve galiba tekrar başlangıç noktasına, yani Marksist-Leninist ortodoksiye dönmek ve bu kez her şeyi kritik bir espriyle yeniden ele almak gerekiyordu. Ancak bunun için de önce Althusserciliğin bilançosunun çıkarılması, epistemolojik titizliği ve "bilimsel kesinliği"

merkezine oturtmuş bir düşünce akımının artı ve eksilerinin nesnel bir şekilde ortaya konulması gerekmez miydi? Ve bunu en iyi yapabilecek kimse de, kuşkusuz, yıllarca Althusser'le beraber çalışmış; Althusserciliği yaratan bazı temel eserlere imza atmış ve bahtsız filozofa sonuna kadar sadık kalmış E. Balibar'dan başka kim olabilirdi?

* * *

Althusser'in ölümünden üç yıl sonra Balibar'ın yayımladığı "*Marx'ın Felsefesi*"[5] başlıklı küçük kitap, bu amaçla yazılmamış olsa bile, çeşitli açılardan bu ihtiyaca yanıt veriyor ve zamanında Althusserciliğe ilgi duymuş olanlara, günümüzde, dikkate değer bir "durum tespiti" olanağı sağlıyor. Althusser hakkında daha önce yazılar yazmış[6], onu anlamaya ve değerlendirmeye çalışmış biri olarak Balibar'ın eserini de tanıtmanın (ve tartışmanın) ilginç, hatta biraz da zorunlu olduğunu düşünüyorum.

Her şeyden önce, hacminin küçüklüğüne (124 sayfa) rağmen, bu eserin Marx'ın felsefesi dışında son yüzyıl içindeki Marksist tartışmaları da kritik bir şekilde değerlendiren, çok yoğun ve önemli bir eser olduğuna işaret etmek isterim. Bu bakımdan daha çok tanıtma amacıyla kaleme aldığım bu bölümlere başlarken eserdeki çözümlemelerin epeyce uzun ve mümkün olduğu kadar sadık bir özetini yapmak istiyorum.

* * *

Balibar'ın eseri Althusser'le bir hesaplaşma izlenimi vermiyor. Yazar analizlerini Usta'nın düşüncelerine karşı belli bir mesafeyle kaleme almış ve bunlara bazı konularda (onun adını anarak) olumlu göndermeler yaparken, bazı konularda da (bu kez adını anmadan) ciddi eleştiriler yöneltiyor.

Aslında Balibar'ın Althusser'den bazı konularda kopması daha filozof hayattayken başlamış ve bu konuda genel bir değerlendirme yapmıştı.

Fakat düşünüre egemen olan espriyi tüm berraklığı içinde anlamak için eserin yayımlanmasından üç yıl öncesine, Althusser'in ölümüne dönmemiz gerekiyor.

Balibar, 25 Ekim 1990'da, Althusser'in cenaze töreninde yaptığı konuşmada "*usta* sıfatı ona tam uyuyor" dediği filozofu övüyor ve onun özellikle "paylaşıcı" karakterini yüceltiyordu.[7] Ona göre Althusser en azından *"Marx İçin"* başlıklı "çok büyük bir kitap" yazmıştı ve ileri sürdüğü üç tez de hâlâ çürütülmemişti. Bunlar, Marx'ın düşüncesindeki *epistemolojik kesinti*; felsefenin teoride sınıf kavgası olduğu ve devletin ideolojik aygıtları konusundaki tezleriydi. Bu düşünce, Balibar'ın *"Marx'ın Felsefesi"* başlıklı kitabını da bize hangi espri içinde kaleme aldığını gösteriyor. Göreceğimiz gibi, Balibar, yukarıdaki tezleri daha nüanslı ve daha geliştirilmiş biçimlerde sunuyor.

* * *

Balibar eserinin daha ilk sayfalarında Marx'ın bir felsefesi olmadığını ilan ediyor; fakat, bir tutarsızlık izlenimi verecek şekilde, kitapta sık sık da "Marx'ın felsefesi"nden (hatta bazen de "felsefeleri"nden) söz ediyor. Aslında bu durum "felsefe" sözcüğünün farklı içeriklerde kullanımından doğuyor ve Balibar tezini çok net ve tutarlı bir biçimde şöyle formüle ediyor: Marx bir "felsefi sistem" geliştirmedi; felsefede "doktrinal" bir bütünlük zaten Marx'ın düşünce tarzına aykırıydı. Bu haliyle Marx'ın düşüncesi felsefe-dışı, hatta bazı hallerde "anti-felsefe" bir olgu şeklinde somutlaştı. Buna karşılık, Marx, yazdıklarında sık sık "felsefi ifadeler" kullandı. "Tarihi ve toplumsal analizler ve siyasal eylem önerileriyle" iç içe olan bu ifadeler, pozitivistlerin şimşeklerini çekse bile, Marx'ı klasik anlamda "filozof" yapmadı; fakat, onu, felsefe alanına o zamana kadar benzeri görülmemiş biçimde "müdahale eden" bir düşünür statüsüne soktu. Bu müdahaleler, "felsefenin hedeflerini, sorularını ve yerini" değiştirdi. Bugün bu değişikleri kabul ya da ret edilebiliriz; fakat artık kimse onları görmezden gelemez. Kısaca,

“*Marx’tan sonra felsefe artık eski tip felsefe olmaktan çıktı*” (vurgu, E.B; s. 7).[8] İşte Marx’ı ancak bu bağlamda bir “filozof” sayabilir, onu bir filozof olarak okuyabiliriz.

Ne var ki burada ikinci bir soruyla karşılaşıyoruz. Acaba Marx’ın felsefe alanına “müdahaleleri”nde bir tutarlılık var mıydı? Bu içerikteki ifadeleri türdeş bir bütünlük oluşturuyor muydu?

Balibar bu soruya da olumsuz yanıt veriyor; “eğer türdeşlik fikri sistem fikrini barındırıyorsa, bu konudaki varsayımım hiçbir türdeşliğin bulunmadığıdır” diyor. (s. 5) Ve düşünürümüz, aynı perspektifte, Althusser’in “yadsınamaz” diye nitelediği “epistemolojik kesinti” tezini geliştiriyor ve Marx’ın düşüncesinde *iki anlamlı kesinti* daha olduğunu söylüyor. Gerçekten de Balibar tüm eserini, Marx’ın fikri gelişmesindeki bu kesintilerin (1845, 1848-52, 1871) analizini yapmak ve Marx’ın felsefeyle kritik ilişkilerini bu bağlamda yorumlamak fikrine dayandırmıştır.

Balibar’ın çözümlemelerine geçmeden son bir soru: Marx’ın felsefeyi değiştiren ve düşünürümüze “Marx’ın teorik düşüncesi belki de modern çağın en büyük anti-felsefesi oldu” dedirten bu “ifadeleri”, ya da “Marx’ın felsefeleri”ni nerede, hangi metinlerde bulabiliriz? Balibar bu soruya hiç tereddüt etmeden “bütün eserlerinde” diye yanıt veriyor ve ekliyor: *Kapital’*deki en teknik analizlerden, konjonktürün belirlediği en polemik yazılara kadar bütün eserlerinde! Epistemolojik titizliği bayrak yapmış bir akımın sözcüsünün Marx’ın tüm yazılarını aynı statüye yerleştiren bu şaşırtıcı ifadesi üzerinde daha sonra duracağız. Şimdi, bu genel tablo çerçevesinde, Balibar’ın tezlerinin içeriğine geçebiliriz.

* * *

Althusser Marx’ın düşüncesindeki epistemolojik kesintiyi *Alman İdeolojisi*’nde bulmuş ve “tarih ilmi”nin bu eserle “sahneye çıktığını” ileri sürmüştü. Balibar çözümlemesine Feuerbach hakkındaki tezlerle başlıyor.

Marx, Feuerbach'la ilgili dahiyane notlarını 1845 kışında, Brüksel'de yarı gözetim altında yaşarken kaleme almıştı ve burada ilk kez Feuerbach'ın, başlangıçta kendisinin de hararetle paylaştığı (ve *1844 El Yazmaları*'nda ifadesini bulan) antropolojik (hümanist) yaklaşımından uzaklaşıyordu. Artık ona göre "insanın özü", Feuerbach'ın sandığı gibi, tekil bireye özgü bir soyutlama; "yabancılaşma" içinde "Allah"a transfer edilmiş nitelikler demeti; kısaca "insan cinsi" denilen bir töz değildi. İnsanın özü, "fiili gerçekliği içinde, toplumsal ilişkilerin birlikteliği" idi (6. Tez).[9] Böylece Marx, ilk kez, o zamana kadar içinde bulunduğu klasik felsefe sorunsalıyla ihtilaflı bir ilişkiyi başlatmış oluyordu. Bu şekilde, düşünmeye felsefe içinde başladıktan, felsefe içinde sorular sorduktan sonra Marx için "felsefeden çıkmak" ve bu sorulara felsefe dışında yanıt arama zamanı da gelmişti.

Marx, *Tezler*'ini belli bir birikimle ve "devrimci" bir bilinçle kaleme almıştı ve içinde bulunduğu hareketin devrim modeli kuşkusuz Fransız Devrimi idi. Ne var ki Fransız Devrimi'nin idealleri gerçekleşmemiş, Montagnard'ların ve Babeuf'ün temsil ettiği sosyal devrim kavgası Thermidor'un darbeleri ile sönüp gitmişti. Yine de tarih bitmemişti ve toplumsal gelişme diyalektiği kısa süre sonra ağırlığını hissettirmeye başlıyordu. İngiltere'de Chartist hareket, Fransa'da Lyon'lu ipek işçilerinin ayaklanmaları ve Almanya'da Silezya'lı dokumacıların direnişleri yaşanırken komünist hareket de, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde yazdığı gibi, "mevcut durumu ortadan kaldıran reel hareket" şeklinde tanımlanıyordu. Bu sırada Marx (İngiliz işçi sınıfı hakkında nefis bir inceleme yapmış olan Engels'le birlikte) hareketin içindeydi. Marx'ın "*Tezler*"de sözünü ettiği "devrim" bu anlamda bir devrimdi.

* * *

Marx'ın Feuerbach'la ilgili *Tezler*'inde "sınıf kavgası" sözcüğü geçmiyor. Ancak, Balibar, "hangi anlamda olduğunu netleştirmek

koşuluyla, *Tezler*’in sınıf kavgası fikrini dolayladığını söylemenin keyfi sayılamayacağını” ileri sürüyor (s. 21). Marx, *Tezler*’inde esas olarak geleneksel idealizm-materyalizm ikilemini tartışmış ve bu konuda, Balibar’ın deyimiyle “yeni bir materyalizm”e yol açan, radikal bir kesinti gerçekleştirmiştir. Bu önemli noktayı biraz açmamız gerekiyor.

Tezler’de, sınıf kavgası gibi, “madde” sözcüğü de geçmiyordu. Çünkü, Marx’ı asıl ilgilendiren husus, statik ve metafizik bir töz niteliği taşıyan “madde” kavramı değil, diyalektik hareketti. Oysa bu açıdan idealizm, materyalizme göre bir avantaja sahipti. Bu “avantaj”ı Balibar şöyle açıklıyor: Klasik materyalizmin referansı olan “madde” fikri, aslında, dünyayı tasavvur etmenin bir biçimi olan “yorumlama” fikrini dolaylıyordu. Bu konuda materyalizmle idealizm arasında bir fark yoktu ve Antik Yunan’dan beri idealist anlayış da farklı bir duruş içinde değildi. Bu “yorumlama” işlevini de değişim ve ilerlemenin temel aracı olarak “eğitim”e vermişti. Ne var ki bunu “eğitici”nin nitelikleri üzerinde kritik bir biçimde düşünmeden, *eğiticilerin de eğitilmeye ihtiyacı olduğunu* hesaba katmadan yapıyordu (3. Tez). Platon’un idealizmi “Kral”ın, Kant’ın idealizmi de “insanlığın” eğitimini programına almıştı. Oysa materyalizmin “madde”sinin, ya da Marx’ın *Tezler*’de kullandığı terimlerle “nesne” veya “fiili gerçeklik”in “aktif tarafını” idealizm geliştirmiş ve hareket halinde bir “özne” fikri yaratmıştı (1. Tez). Kant’ta “insanlık”ta somutlaşan bu özne Fichte’de “ulus”, Hegel’de de (tarihi diyalektik içinde sırayla “evrensel espri”yi somutlaştıran) “tarihi uluslar” giysilerine bürünmüştü. Oysa bu düşünceleri spekülatif ve anakronik “yorum”lar olarak değerlendiren Marx, tarihin öznesini toplumsal ilişkilerin somut analizinde arıyordu.

Marx *Tezler*’de “insan etkinliği ile koşullardaki değişmenin birlikte olması, yani kendi kendini değiştirme ancak devrimci praksis içinde rasyonel olarak anlaşılabilir” diyor (3. Tez); ünlü 11. Tez’de de “dünyanın yorumlanması” değil, “değiştirilmesi” gereğini ilan ediyordu. Fakat bütün bu görüşler Marx’ı modern idealizmin sınırları dışına çıkarmıyordu. Önemli nokta, modern idealizmin hareket noktası olan ve

Kant’tan beri “Bilinç”, “Akıl”, “Espri”, “İde” gibi sözcüklerle ifade edilen “idealist” hareket noktasını eleştirmek ve aşmaktı. İşte Marx bu noktada radikal bir eleştiri getirerek “insanın özü toplumsal ilişkilerin birlikteliğidir” diyor ve felsefe tarihinin en büyük dönüşümüne kapıları aralıyordu.

* * *

Aslında insanın “özü”nün ya da “doğası”nın ne olduğu sorusu yeni bir soru değildi. Tüm felsefe tarihi bu soruya yanıtlarla doluydu. Fakat modern idealizm bu açıdan farklı bir temel üzerine kurulmuştu.

Modern idealizmin kurucuları (özellikle Kant, W. Humboldt ve Feuerbach) sadece “insan nedir?” sorusuyla yetinmemişler, daha da önemlisi “insan”ı felsefenin temeli yapmışlardı. Bu şekilde, Althusser’in “teorik hümanizm” dediği yeni bir sorunsal ortaya çıkmıştı. Bu o kadar güçlü bir eğilim idi ki çağdaş düşünce bile bunun “hayatiyetini” gösteren örneklerle doluydu. Balibar’ın işaret ettiği gibi, yapısalcı akımın kurucusu Claude Lévi-Strauss insanı “doğa ve kültür çatışması” içinde tanımlarken, ya da Freud’a yeni bir yorum getiren Lacan insanın özünü “konuşmak”ta bulurken (ve “konuşmak” ve “olmak” sözcüklerinin birleşmesinden oluşan “*parlêtre*” sözcüğünü icat ederken) aynı gelenek içinde değiller miydi? (s. 29).

Filozoflar insanın “öz”ünü (Wesen, Essence) düşünürken ortak bir hataya düşmüşler ve bu “öz”ü bir fikir, bir soyutlama, ya da her insanda mevcut evrensel bir nitelik olarak tasavvur etmişlerdi. Buradan hareketle aralarında yaptıkları “öz mü önce gelir, yoksa varlık mı?” şeklindeki tartışma da anlamsızdı. İnsan ne bireyci felsefenin sandığı gibi kendi kendini tanımlamaya yeten tekil bir kategori, ne de uzuvcu (veya Anglo-Sakson felsefeye özgü terimle “holist”) bir bütünlük içinde erimiş bir parçaydı. Oysa Marx, “insanın özü”nü, “toplumsal ilişkilerin birlikteliği” olarak tanımlamak suretiyle felsefi sorunun niteliğini değiştiriyor ve yepyeni bir sorunsal yaratıyordu. Dikkat edilirse, Marx *Tezler*’de “bütünlük” anlamına gelen ve türdeş bir töz fikri çağrıştıran

Almanca “*Ganze*” sözcüğünü değil, “beraberlik” anlamına gelen Fransızca “*ensemble*” sözcüğünü kullanmış ve kendisini uzuvcu yaklaşımdan ayırmıştı[10] (s. 30). Böylece, felsefe, insanı belirleyen toplumsal ilişkileri incelemek üzere felsefenin dışına çıkıyor ve bu ilişkileri çoğul zenginlikleri (çalışma, üreme-üretme, dil, sevgi, egemenlik vb.) içinde aramak zorunda kalıyordu. Bu şekilde filozof da, felsefeci kimliğinin dışında, tarihçi, iktisatçı, sosyolog, dilbilimci, teknolog vb gibi kimliklere bürünmek zorunda kalıyordu. Kısaca “filozof” olmak artık kolay değildi! Balibar, Marx’ın insanı “bireyi aşan” (transindividuel) ilişki ağı içinde kavrayan yeni materyalizmini “*ilişki ontolojisi*” olarak niteliyor (s. 32).

Marx’ın insanı bireysel ve toplumsal yönleriyle iki kutuplu “öz” olarak ele alması elbette ki sabit bir durum, kurumsal bir yapı fikrine dayanmıyordu. Toplumsal ilişkiler devamlı değişen bir süreçti ve Marx’ın 3., 8. ve 11. tezleri “bütün düşünceyi devrimci praksise ve değişime” uyumlu kılarken aslında “insanın özü”nü belirten 6. tezle aynı şeyi söylüyorlardı. Balibar bu devamlı değişim sürecini, “bu sözcüğü kullanmaktan korkmayalım” dedikten sonra, “*sürekli devrim*” olarak isimlendiriyor ve aslında Marx tarafından icat edilmemiş olan bu terimin “1850’ye kadar Marx’ın düşüncesinde belirleyici bir rol oynadığını” vurguluyor. 1845 başlarında Marx, Hegel’le birlikte, “gerçek rasyoneldir” demekle yetinmiyor, “rasyonel de devrimdir” diye düşünüyordu (s. 33).

* * *

Marx modern idealizmin bireysel öznesi yerine “toplumsal ilişkiler”i ve “praksis”i koymuştu, fakat bununla da bütün güçlükleri çözmüş olmuyordu. Bu kez de “insanın özü”, toplumsal ilişkilerin zenginliği ve karmaşıklığı içinde kaybolup gitme tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Kısır döngüden nasıl çıkılacaktı? Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*’den hemen

sonra, Engels'le birlikte kaleme aldığı *Alman İdeolojisi*'nde bu soruya verilecek yanıtın da kapılarını aralamıştır.

Balibar'a göre Marx'ın düşüncesinin gelişimini inceleyenler (Auguste Cornu dışında) yanılmışlar ve *Alman İdeolojisi*'nin "*Feuerbach*" başlıklı ilk bölümünü tarihi materyalizmin genel bir ifadesi şeklinde değerlendirerek eserin sadece bu bölümü üzerinde durmuşlardı. Oysa Marx bu eserde Max Stirner ile tartışıyor ve "sık sık rahatsız" bir şekilde onun "*Teklik ve Özgüllüğü*" başlıklı eserine yanıt arıyordu.[11] Eserin üçte ikisine yakın bir kısmını oluşturan bu bölüm, aslında, Marx'ın düşüncesinin evrimini anlamak açısından da en önemli bölümdü.

Max Stirner siyasal planda anarşist, felsefi fikirleri itibariyle de radikal bir nominalistti ve uzaktan uzağa post-modernizmi haber verir biçimde varlık, töz, akıl, iyilik gibi tüm evrensel kategorileri reddediyordu. Ona göre her genel fikir, her evrensel kavram kurumların egemenliğini sağlamak için uydurulmuş bir fiksiyon; devlet de "Ortaçağ siyasal teolojisinin geliştirdiği iktidarın tüm *kutsal* niteliklerini benimsemiş" bir aygıttı (s. 34). Bu bağlamda "devrim", "komünizm" ve "proletarya" gibi sözcükler de "insanlık", "Hıristiyanlık", "ulus", "halk" sözcükleri gibi genel kategoriler, yani bir gerçekliği olmayan fiksiyonlardı.

Stirner'in bu fikirleri, hem genel kategorilerden hem de tekilci soyutlamadan uzak durmak isteyen Marx'ın kuşkusuz hesaplaşması gereken düşüncelerdi. Nihilist filozofun dediği gibi bir genel kategori olan "hümanist komünizm" de bir baskı aracı olabilir, realitede despotik bir rejime dönüşebilirdi.

Marx bu çıkmazdan nasıl kurtuldu?

Balibar'a göre, Marx, bu çıkmaza düşmekten "sembolik *praksis* kavramını tarihi ve sosyolojik bir kavram olan '*üretim*' kavramına dönüştürerek ve felsefede daha önce benzeri olmayan bir sorunu, *ideoloji* sorununu ortaya atarak" kurtuldu. (s. 35) *Alman İdeolojisi*'nin

özgünlüğü ve katkısı bu noktadaydı. Balibar'a göre Marx'ın bu eserde "*praksis ontolojisi*'nden bir "*üretim ontolojisi*'ne geçtiğini söylemek bir abartma olmayacaktı" (s. 35). İnsanın özü onun varlığını sağlayan ve sürdüren araçların *üretiminde* yatıyordu. Ancak bunları anlayabilmek için önce reel ilişkileri gizleyen, özerkleşmiş ve egemen konuma gelmiş "ideoloji"lerin eleştirisini yapmak gerekiyordu.

* * *

Marx, Stirner'e yanıt verirken, anarşist filozofun insanların yerini alarak "baskı aracı"na dönüştüğünü iddia ettiği "evrensel kategoriler"i ideal düzeyde tartışmıyor, bunların üretim yapısındaki dayanaklarını arıyordu. Çünkü insanlar sınıflı toplumlarda sadece maddi ihtiyaçlarını karşılayacak nesneleri üretmiyorlardı. Çeşitli biçimlerde (felsefe, bilim, edebiyat) düşünceler de üretiyorlardı ve bu düşünceler de giderek toplumdan özerk bir konum kazanıyorlardı. Üretim yapısı ise işbölümündeki aşamalara tekabül eden üretim biçimlerinde somutlaşıyor ve burjuva toplumlarında birbirinden kesin hatlarla ayrılmış iki sınıflı bir yapıya dönüşüyordu.

Marx bu evrimin başlangıcını sorgularken insanı doğadaki üretici etkinliği içinde tasavvur eden bir "reel önkabul"den (*wirkliche Voraussetzung*) hareket etmişti. Bu bağlamda düşünülen bir "dönemleme" ile varılmış olan nokta da, entelektüel emekle maddi emeğin ayrılmasıyla ortaya çıkan sınıflaşma sürecinin son halkası, yani burjuva toplumlarıydı. Burjuva toplumlarında sınıfsal farklar diğer bütün farkların önüne geçmiş, hatta onları "pratikte silmişti". Devlet de, Marx'ın optiğinde, Hegel'in sandığı gibi gücünü rasyonel olarak toplumun her alanına yayan "evrenselleştirici" bir "objektif espri" olmaktan çıkıyor, egemen sınıfın bir işlevi haline geliyordu (s. 37).

Somut ya da soyut, özel ya da evrensel, tüm düşüncelerimizin kaynağı üretim yapısı idi. Fakat bu yaklaşım da iki yönde (dogmatik pozitivizm ve tarihselci rölativizm yönlerinde) bizleri çıkmaza götürebilirdi. Oysa,

Marx'ın, felsefe tarihinde başka önemli bir yenilik olarak, egemen sınıfların ideolojisinin toplumun bütününde egemen olacağını ifade etmesi onu bu çıkmazdan kurtarıyordu. Tarihte, burjuvazi, üretim güçlerini toplumsal bir güç haline getirerek toplumun bütününe egemen kılan ve bu bağlamda da proletaryayı hiçleştiren bir sınıf olarak ortaya çıkmıştı. Proletaryanın "evrensel" işlevi de buradan doğuyordu. Bu bakımdan Stirner'in tüm "evrensel" kategorilerle alay eden görüşü yanlıştı. İdeolojilerin bir gerçeği ifade etmeleri ya da bir mistifikasyon aracı olmaları onların üretim yapısındaki temellerinin analiziyle anlaşılacak bir şeydi.

Burjuva toplumları üretim güçlerinin bütünlük kazandığı ve üretim ilişkileriyle çelişkiye girdiği bir düzeni temsil ediyordu. Proletaryayı negatif evrensellikten ("kişiliklerini ortaya koymaktan tamamen dışlanmış olmaktan"), pozitif evrenselliğe ("kişiliğin tüm ifadesine") dönüştürecek sınır ve devrim zorunluluğu (1845'te devrimin "eli kulağında" oluşu) burada ortaya çıkıyordu. Bu çıkmaza son verecek, üretim güçlerini artırmaya devam edecek tek güç proletarya idi. *Manifesto*'da belirtildiği gibi, "bir kişinin özgür gelişmesinin, herkesin özgür gelişmesinin şartı olduğu bir beraberlik" ancak devrim sayesinde kurulacaktı.

* * *

Marx, insanı önce *praksis*, sonra da *üretim* bağlamında ele alan ve "*ideoloji*"yi de maddi bir "ürün" gibi değerlendiren "felsefi müdahalesi" ile Antik çağlardan beri süregelen başka bir tabuyu daha yıkmıştı. Gerçekten de kökeni Eski Yunan'a uzanan bir gelenek özgür vatandaşların eylemlerini *praksis*, kölelerin çalışmalarını da *poiesis* olarak adlandırıyordu. Köleler işlerini "mükemmel" bir şekilde yapmalıydılar; fakat, "mükemmellik" emekte değil, üretilen maddede aranan bir nitelikti. Kapitalist üretim biçimi de bu ayrımı farklı bir biçimde devam ettiriyordu. Oysa devrim bu ayrıma son verecek;

praksis'in poiesis'e, poiesis'in de praksis'e dönüştüğü bir düzen kurulacaktı. Tarihi planda maddi değişimi de içermeyen hiçbir gerçek özgürlük olamayacağı gibi, insan kişiliğini dönüştürmeyen hiçbir işçilik de olamazdı.

Marx'ın praksisi üretimle aynılaştıran bu "müdahalesi", Eski Yunan'da "temaşa" anlamına gelen "*Theoria*" sözcüğünün anlamını da değiştiriyor ve onu bir "bilinç üretimi" biçimine sokuyordu. İdeoloji sözcüğü de bu bağlamda kullanılıyordu ve Balibar'a göre, "felsefenin kendisine pratiğin aynasında bakabilmesi" Marx'ın 1845'te yaptığı *ikinci* yenilikti. (s. 41) Ne var ki Marx, "ideoloji" kavramını da tatmin edici bulmadı ve 1852'den sonraki çalışmalarında bu sözcüğü hiç kullanmadı. *Kapital*'de ise bu kavramın yerini "mal fetişizmi" kavramı alıyordu.

Bu değişikliğin nedenleri nelerdi?

5 Etienne Balibar; *La Philosophie de Marx;* Paris, Editions de la Découverte, 1993. Bu esere yapılan göndermeler metin içinde verilecektir.

6 T. Timur, *Felsefi İzlenimler,* Ankara, İmge Kitabevi, 2005.

7 E. Balibar; *Ecrits pour Althusser;* Paris, Editions de la Découverte, 1991, s. 122. (*Adieu* başlıklı yazı).

8 Hannah Arendt de, farklı bir perspektifte, Marx'ın düşüncesini Batı siyaset felsefesinin sonu olarak nitelemişti. Yazara göre Platon ve Aristo ile başlayan Batı siyaset geleneği, Marx'ın "felsefe ve felsefi gerçeğin insanların ortak yaşamlarının ve meşgalelerinin dışında bir yeri olmadığını ve sadece orada yer aldığını; felsefenin ancak 'toplumsallaşmış insanlar'ın (*Vergeselshaftete Menschen*) ortaya çıkması sayesinde, 'toplum' dediği alanda *gerçekleşebileceğini* ilan etmesiyle" son bulmuştu (vurgular yazarın). Hannah Arendt, *La Crise de la Culture,* Paris, Gallimard, 1972, s. 28 (İlk bsk. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft,* Münih, Piper, 1949).

9 E. Balibar, Feuerbach'ın tezleri konusunda Georges Labica'nın eserindeki "mükemmel bir açıklıkla" kaleme alınmış yorumları paylaşıyor. (s. 17) (G. Labica; *Karl Marx, Les Thèses sur Feuerbach;* Paris, PUF, 1987) Burada hatırlatalım ki, Labica'nın analizi, Althusser-Sève tartışmasında L. Sève'i haklı bulur nitelikteydi. Balibar'ın Sève'e hiçbir gönderme yapmaması da dikkati çekiyor.

10 Bkz. Labica, age, s. 15.

11 Max Stirner; *L'Unique et sa Propriété,* Paris, Stock Plus, 1972 (ilk bsk. 1844). Balibar'ın işaret ettiği gibi Stirner'in eserinin başlığı bir kelime oyununa dayanıyordu. Buradaki "propriété" sözcüğü hem bir şeyin özü, hem de mülkiyet anlamına gelmektedir.

Karl Marx: İdeoloji ve Fetişizm

Marx, E. Balibar'a göre 1852 yılından sonra yazdıklarında *ideoloji* kavramını terk etmiş ve *Kapital*'de de "yabancılaşma"yı *fetişizm* kavramıyla ifade etmişti.[12] Bu değişikliğin nedenleri neydi?

Balibar bu değişikliği "basit bir terminoloji değişikliği"nin ötesinde, "teorik bir alternatif", hatta Althusser'in hesaba katmadığı yeni bir "epistemolojik kesinti" olarak değerlendiriyor ve bu değişikliğin hangi koşullarda gündeme geldiğini sorguluyor.[13] Şimdi Balibar'ın bu konudaki düşüncelerini ve sözünü ettiği dönüşümden ne gibi sonuçlar çıkardığını özetlemeye çalışalım. Gerçekten de Althusser okulunun ünlü kuramcısına göre bu kesintinin hem teorik hem de pratik düzeyde nedenleri vardı. Balibar bunları Marx'ın *Alman İdeolojisi* ile *Kapital* başlıklı eserlerindeki "sorunsal"ları karşılaştırarak açıklamaya çalışmıştır.

* * *

Marx, *Alman İdeolojisi*'nde, maddi *üretim* olgusundan hareket etmekle birlikte esas olarak fikirlerin üretimini ve bunların reel dünyadan koparak özerk ve "evrensel" bir görünüm kazanmaları sürecini inceliyordu. Hatta eserin yazılma nedeni ve ona polemik nitelik veren husus da buydu. Fikir (ideoloji) üretimini maddi üretim sürecinden bağımsız inceleyen Alman "ideolog"ları (Feuerbach, Bauer, Stirner), "evrensel kategori"leri kutsal ve egemen güç odakları sanarak

vahim bir metodolojik hataya düşmüşlerdi. Oysa Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde geliştirdiği düşünce tarzı tamamen ters yöndeydi.

Marx'ın perspektifinde (metodolojik planda benimsenmesi zorunlu olan bir "önkabul"e göre) insanlar başlangıçtan itibaren yaşama araçlarını üretmek üzere doğayla savaşan varlıklardı. Bu savaş insanı *üretici* bir varlık haline sokuyor ve üretim de işbölümü sayesinde gelişiyordu. İşbölümünün ilk ve doğal biçimi olan cinsel işbölümünden sonra tarihte yaşanan en büyük işbölümü *el emeği* ile *entelektüel emeğin* ayrılması olmuştu. Devamlı yeni kurumlar yaratarak gelişen işbölümü, el ve kafa emeğinin ayrılması ile özel mülkiyetin, toplumsal sınıfların ve devletin doğuşuna yol açıyor ve üretim güçlerinin toplumsallaşmasını hızlandırıyordu. Oysa, sınıflı toplumlarda bu gelişmenin bir sınırı vardı ve üretim güçlerinin gelişmesi bir noktadan itibaren özel mülkiyet temeline dayanan üretim ilişkileri ile çelişkiye giriyordu. Böylece maddi planda "evrensellik" potansiyelinin sınırlarına gelinmiş oluyor ve üretim güçlerinin gerçek anlamda evrenselleşmesi için bu sürecin giderek her türlü kişisel özgüllükten yoksun kıldığı proletaryanın (ya da Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde daha çok kullandığı terimle "kitle"lerin) iktidarı alarak mülkiyeti kolektifleştirmesi ve üretimi planlaması gerekiyordu.

Aynı süreç fikirlerin üretiminde de cereyan ediyor ve fikirlerin "evrenselliği" de maddi üretim yapısı ile birlikte belli sınırlara ulaşmış oluyordu. Başka bir deyişle, sınıflı toplumlarda fikirler, evrensel bir statüye kavuşmalarını önleyen engellerle karşı karşıya idiler ve bu engellerin yarattığı sınırlardan itibaren düşünceler de metafizik, ilahiyat, mitoloji vb. gibi şekillerde "ideoloji" haline dönüşüyor ve sahte bir evrensellik görüntüsü kazanıyordu. Bu durumda "ideolojik bilinç", Balibar'ın ifadesiyle, "her şeyden önce, imkânsız bir evrensellik rüyası idi" (s. 48).

* * *

Düşünce planında bu yapay evrenselliği üreten mekanizma devlet aygıtı idi. Devlet aygıtı soyutlamalarla "mesleki, sosyal ve ulusal çıkarları evrensellik biçiminde idealleştiriyor" ve yapay bir "uzlaşma" yaratıyordu. Oysa bu uzlaşma bir sınıf uzlaşması idi ve burjuva ufuklarının dışına çıkamıyordu. İşte Stirner'i, baskı aracına dönüştüğüne inandığı "evrensel kavramlar"la savaşa ve "nominalizm"e (yani "isim"lerin özgül gerçeği dışında bir şey kabul etmemeye) götüren durum buydu.

Balibar önce bu mekanizmanın oluşumunda *el emeği-entelektüel emek* ayrışmasının oynadığı belirleyici role dikkatimizi çekiyor. Bu ayrılık "toplumsal bilinç"in oluşmasında ortaya çıkan yabancılaşma sürecini tamamlıyor ve "bilinç teorisini psikoloji (hatta sosyal psikoloji) alanından sökerek bir siyasal antropoloji, yani bir *hakimiyet* sorunu haline getiriyor" (s. 49). Bununla beraber, Balibar, Marx'ın kapitalist üretim biçiminde "genel olarak *entelektüel farklılık* terimini kullanmayı yeğlediğini" ifade ediyor.[14] Çünkü, bu sistemde her fiziki emek aynı zamanda bir ölçüde entelektüel emek haline gelmiştir ve "(pazar ekonomisinde) hem birçok emek tipi arasındaki karşıtlıklar (Marx –fabrika işçiliğine karşı– ticaret, muhasebe, yönetim ve icradan söz eder) hem de çalışma-çalışmama, '*özgür*' çalışma veya bazılarının ayrıcalığı, uzmanlığı haline gelen ve genel olarak parasız yapılan (komünist toplumda herkese açılacak) işler arasındaki zıtlıklar söz konusudur" (s. 49). Kısaca kapitalist üretim biçiminde el emeği ile entelektüel emek arasındaki fark "merkezi konumunu" kaybetmiş ve artıdeğer üretilmesi perspektifinde *üretken emek - üretken olmayan emek* ayrımı ön plana çıkmıştır.

* * *

Balibar'ın işbölümü üzerinde ısrarla durması, bu sorunun sadece pazar ekonomisinin oluşumu ve işleyişiyle ilgili tarihi bir sorun olmayıp, *sosyalizme geçiş* sorunsalında da stratejik bir yerde

bulunmasından ileri geliyor. Althusser'le birlikte Çin Kültür Devrimi'ne sempatiyle bakmış olan filozofumuz[15] bu konuda Marx'tan sonraki sosyalist tartışmaları ve "emeğin organizasyonu" (Taylorizm, Fordizm) ile ilgili eleştirileri de anımsatarak sorunun güncelliğine değiniyor.

Bu açıklamaların ışığında şunu söyleyebiliriz: *Alman İdeolojisi*'nde Marx'ın çizdiği tabloda, bir noktaya kadar Stirner'in evrensel düşünceleri eleştiren yaklaşımı ile paralellik görüyoruz. Ayrılık Stirner'in, kendisini sonunda nominalizme götüren radikal tutumu konusunda ortaya çıkıyor. Marx'a göre her türlü soyutlama ve her türlü evrensel kavram zorunlu olarak bir yanılgı, bir mistifikasyon değildi. Tam tersine burjuva toplumunda giderek her şeyini kaybeden ve sadece bir "emek gücü" olarak toplumun marjına itilen proletarya gerçek bir evrenselliği temsil ediyordu. Marx, *Alman İdelojisi*'nde "günümüzde, sadece, kişiliğini ortaya koyabilmek için her türlü araçtan dışlanmış olan proleterler, üretim güçlerinin bütününü ele geçirerek ve bu sayede tüm yeteneklerin gelişmesini sağlayarak, artık kısıtlı olmayan, bütünsel bir kişiliğe ulaşacak durumda bulunuyorlar" diyordu (s. 39). Marx bu anlamda "bütünsel (total) insan"dan söz etmiştir. Böylece negatif (ve fiktif) bir evrensellik, pozitif (ve reel) bir evrenselliğe dönüşecek ve bireyler kişiliklerini çok yönlü zenginlik içinde geliştireceklerdi. Ne var ki Marx'ın Hegel diyalektiğine borçlu olduğu bu mutlak dönüşüm (négation de la négation), aynı zamanda onunla yollarının ayrıldığı nokta olmuştu.

* * *

Marx *Alman İdeolojisi*'nde proletaryayı "evrensel" bir sınıf olarak düşünürken Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde (1821) geliştirdiği '*devlet kuramı*'ndan hareket etmişti. Hegel bu eserinde evrensel bir misyon yüklediği "devlet"i aydın memurlarla (*die Gelehrten*-okumuşlar) özdeşleştirmişti. İşlevleri esas olarak entelektüel planda olan bu memurlar toplumdaki farklı ve çelişik çıkarları bağdaştıracak ve uyumlu

bir toplum düzeni kuracaklardı. Oysa üretim ilişkilerinden ve uyuşmaz sınıf çıkarlarından hareket eden Marx bu evrensel işlevin, “hiçleştirilen” ve “eşya” konumuna indirgenen proletaryada olduğu kanısındaydı. Bu durumda bir *evrensel ideoloji* şeklinde “proletarya bilinci”nden ve “proletarya ideolojisi”nden söz edebilir miydik?

İşte, Balibar’a göre, Marx’ı bir açmaza sürükleyen ve “ideoloji” kavramını terk etmesine yol açan husus buydu. Balibar, “Marx asla proletarya ideolojisi, sınıf bilinci gibi kavramlar kullanmadı” diyor (s. 55). Hatta, ona göre, daha sonra Lukács’ın benimsediği “sahte bilinç” kavramı da Marx’a yabancıydı. Proletarya maddi üretimin olduğu gibi ideoloji üretiminin de sahibi değildi. Toplumun sınırlarına itilmiş ve “zincirlerinden başka kaybedecek hiçbir şeyi olmayan” proletaryanın kendine özgü ne bir felsefesi, ne ideolojisi ne de Gramsci’nin sözünü ettiği (ve Althusser’in de psikanaliz yaklaşımıyla onayladığı)[16] “organik aydınları” olabilirdi. Zaten Marx da kendisini bir “organik aydın” olarak görmüyordu (s. 54).

Böylece, Balibar’ın Althusser’den farklı olarak[17], Marx’ta saptadığı ikinci “epistemolojik kesinti”ye, yani “ideoloji” kavramından “fetişizm” kavramına (ve *Alman İdeolojisi*’nden *Kapital*’e) geçiş sorununa gelmiş oluyoruz.

* * *

Marx’ı “ideoloji” kavramını terke zorlayan nedenler iki planda gelişmişti. Bunlardan birincisi pratik plandı ve 1848-50 arasında cereyan eden siyasal olaylarla ilgiliydi. Marx ve Engels’in *Manifesto* (1848) ile yön vermeye çalıştıkları devrim hareketi yenilgiyle sonuçlanmış ve karşı-devrim dalgası dikta rejimleriyle noktalanmıştı. Olan bitenler proletaryanın *evrensel rolü* hakkındaki tezi değil, fakat *evrensel sınıf* olduğu tezini çürütüyordu. Marx, (Balibar’ın bu açıdan “ayrıntılı bir şekilde yeniden incelenmeli” dediği *18 Brumaire*’de) işçi sınıfının karşı-devrime karşı stratejisine paralel olarak, (daha sonra

Lukács'ın popülerleştirdiği terimlerle) *kendiliğinden sınıf* (classe en soi) ile *kendisi için sınıf* (classe pour soi) konumları arasındaki "tarihi mesafe"yi de yakından gözlemişti (s. 54). Devrim ve karşı devrim diyalektiğinde Almanya, Fransa ve İngiltere'de milliyetçiliğin, emperyal efsanelerin ve dini kuruntuların işçi sınıfına ne kadar nüfuz ettiği açıkça ortaya çıkmıştı. Bütün bunlar Marx'ın teorik çalışmalarını farklı bir boyutta derinleştirmesi için yeterli nedenlerdi. Zaten bu arada Fransa'dan ve Belçika'dan sürülen Marx da Londra'ya, "pazar ekonomisi"nin ve "ekonomi politik"in en canlı bir şekilde tartışıldığı merkeze yerleşmiş ve *British Library*'de burjuva ekonomisinin labirentlerine nüfuz etmeye başlamıştı.

* * *

Marx kapitalist üretim biçimini bu sistemin en ileri düzeye ulaştığı Londra'da, Quesnay, Smith ve Ricardo gibi en önde gelen teorisyenlerin eserlerini kritik bir espriyle okuyarak çözümledi. *Kapital*'in yazarı klasik iktisat kuramcılarına olan borcunu hiçbir zaman yadsımamıştır ve bu bağlamda, elbette ki, burjuva iktisadını da baştan aşağı safsatalar yığını, hayali bir "ideoloji" olarak niteleyemezdi. Nasıl klasik iktisat mülkiyet düzenini savunmakla beraber salt "burjuva ideolojisi" sayılamazsa, Marx da bir "proletarya ideolojisi" (ya da "proletarya bilimi") geliştirmiyordu. Bilim tanım gereği evrensel boyutlu olmak zorundaydı ve Engels'in isim babası olduğu *bilimsel sosyalizm* kavramı bu bağlamda anlam kazanıyordu.

Marx'ın uzun yıllara yayılan çalışmasının ürünü olan *Kapital*, pazar ekonomisini daha ilk cümleden itibaren bir "mal bolluğu" olarak betimler ve bu üretim biçiminde, tarihte ilk defa olarak mallar arasındaki ilişkilerin insanlar arasındaki ilişkileri arka plana atarak onların yerini aldığını ve bunun da bir "mal fetişizmi" yarattığını söyler.

Bu fetişizmi yaratan mekanizmalar *Kapital*'de nasıl çözümleniyordu?

Balibar bu konudaki analizine “modern felsefenin büyük bir teorik kurgusu” olarak nitelediği “mal fetişizmi”nin kavramsal planda tarihi kökeni ve bu evrimin “*Kapital*’in mimari bütünlüğü içindeki yeri” üzerinde durmayacağını belirterek başlıyor (s. 57). Balibar’ı, daha çok, Marx’ın yazdıklarının sonraları iki farklı yönde yorumlanmasına yol açan nedenler ilgilendiriyor ve kendisi, bu konuda özellikle mal fetişizmi ile yakından ilgili iki süreç üzerinde duruyor.

* * *

Kapitalist üretim biçimine özgü olan mal fetişizmi, önce, malların *kullanma değeri* ve *değişme değeri* şeklinde iki farklı değere sahip olmalarından ve değişme değerinin “gizemli” niteliğinden doğuyor. Bu gizem, insanları nesnel planda asıl ilgilendiren “değer” olan ve onları mallara kavuşturan “değişim değeri”nin, pazarda, bireylerin iradesi ve etkinliği dışında, “doğal bir şekilde” oluşmasından (oluşur görünmesinden) kaynaklanıyor. “Para”nın varlığı da bu gizemi pekiştiren ek bir unsur oluyor.

İşbölümünün tarihi gelişimi içinde uzmanlaşma ve mal değişimi giderek hızlanırken, malların hangi oranlarda değişileceğini düzenleyen bir “genel eşdeğer” ihtiyacı ortaya çıkıyor. Bu ihtiyacı, belli aşamalardan sonra, kıymetli bir madenle temsil edilen “para” karşılıyor. Böylece malların kendi aralarındaki ilişkinin dışında, bir de mallarla para arasındaki ilişki sorunuyla karşılaşıyoruz. Balibar’ın işaret ettiği gibi, bu bağlamda para “mal fetişizmine ek bir unsur oluyor ve bu terimi anlamamızı sağlıyor” (s. 58). Çünkü mallar bir “değişim değeri”ne sahip iken, para, bizzat “değişim değeri”nin kendisi olarak algılanıyor ve mallara değerlerini de paranın “ilettiği” inancı doğuyor. Bu niteliğiyle para, ölçü birimi ve değişim değeri işlevleri dışında bir de biriktirme (iddihar) işlevi kazanıyor ve bu da ona gizemli, “doğa-üstü” bir güç görüntüsü sağlıyor. Bu durumda, para, güç kazandırıcı biriktirme (iddihar) işlevi dolayısıyla *bizzat kendisi için istenilen* bir

nesne haline geliyor ve böylece, modernleşme sürecini bürokrasi açısından bir rasyonelleşme ve demistifikasyon süreci olarak gören Max Weber'in analizinin aksine, Marx'ın optiğinde modernleşme (kapitalistleşme şeklinde) bir fetişleşme ve mistifikasyon süreci olarak ortaya çıkıyor. İşte Marx, *Kapital'*de, bu "büyülü dünya"nın perdelerini aralıyor.

Balibar, Marx'ın bu yöndeki çözümlemesinde iki özgün noktanın altını çiziyor. Bunlardan birincisi kapitalist üretim ilişkilerinde "fetiş mal" ve para ilişkilerinin "zorunlu" görüntüler teşkil etmesi (ve bunun sonuçları); ikincisi ise pazar ekonomisi içinde "bireysel özne" sorununun nasıl çözümleneceğidir.

* * *

Malların değerlerini oluşturan kendi aralarındaki *doğal* ve *algılanabilir* ilişkiler, paranın "gizemli" gücünden doğan *algılanamaz* (supra-sensible) ilişkilerle pekişmiş olarak pazarda nesnel ilişkiler ağını meydana getiriyorlar. Bu algı ve algı-dışı ilişkilerin birlikte tezahür etmeleri, "mal"lara, Marx'ın deyimiyle "teolojik incelikler dolu, mistik", yani *fetiş* bir karakter veriyor (s. 59). Oysa Marx "fetiş paranın gizeminin aslında fetiş malın gizemi" olduğunu ortaya koyuyor ve "toplumsal ilişkinin *fetişleşme* şeklinde nesnelleşmesini zorunlu kılan koşulların tamamiyle *tarihi* koşullar" olduğunu vurguluyor (s. 63).

Ricardo bu mekanizmayı nasıl çözümlemişti?

Marx'ın "sermaye övgücülerinden özenle ayırdığı" Ricardo, değer değişimlerinin sırrını çözmek için "değişmez bir ölçüt" aramış ve bu ölçütü de "her malın üretilmesi için gerekli emek miktarı"nda bulmuştu. Ne var ki İngiliz iktisatçı bunu yaparken, "Aydınlanmacı araştırma geleneğine uygun bir biçimde" toplumsal ilişkileri "doğal" ve "değişmez" olgular olarak ele almış ve onları istatistik ve tümdengelim yöntemiyle incelemişti. Bu yolla da "iktisat kanunları"nı bulmuş ve olguların "büyüleme gücünü" ortadan kaldırmıştı.

Bu Ricardo’nun görüşüydü; oysa Marx’a göre İngiliz iktisatçı çözmek istediği gizemi daha da yoğunlaştırmıştı (s. 60). Çünkü olguların “büyüleme gücü” (fetişizm), Ricardo’nun sandığı gibi gerçeğin yanlış bir biçimde algılanması ya da sübjektif bir yanılgı değildi ve bu yanılgıyı teorik planda ortadan kaldırmak fiili durumda hiçbir değişikliğe yol açmayacaktı. Söz konusu yanılgı gerçeğin bir parçasıydı ve pazar ekonomisi koşullarında gerçek ilişkiler başka türlü algılanamaz, başka türlü “görünemez”di. Kısaca realiteyi değiştirmeden “görüntü”nün değişmesinin de olanağı yoktu; bunlar madalyonun iki yüzü idiler ve görüntüler ancak toplumsal ilişkilerle birlikte değiştirilebilirlerdi.[18] Örneğin, teorik bir davranışla, parayı kaldırarak onun yerine “çalışma bonoları” koymak suretiyle toplum düzenini değiştireceklerini sanan İngiliz ve Fransız sosyalistleri bu yüzden “ütopyacı” yanılgıdan kurtulamamışlardı.

Bu çözümlemelerde Marx’ın *materyalizmi* ile buluşuyoruz ve “dünyayı yorumlamak değil de değiştirmek” tezinin (daha nüanslı bir analiz bağlamında) gelişmiş versiyonuyla karşılaşıyoruz. Balibar, Marx’ın bu sunumunu “evrensel kategorilerin oluşumunun ve soyut kategorilerin insanların pratiğiyle ilişkisinin büyük felsefi sunumlarından biri” olarak niteliyor ve bunları (formel planda) Platon’dan Husserl’e kadar uzanan büyük felsefi sunumlara benzetiyor (s. 63).

* * *

Marx’ın düşüncesiyle ilgili bütün bu açıklamalar başka ve önemli bir sorunu, “özne sorunu”nu gündeme getiriyor. Gerçekten toplumsal gelişmeyi sağlayan “özne” ya da “özneler”den söz edebilir miyiz? Tarihin “özne” olarak niteleyebileceğimiz bir yapıcısı var mıdır? Balibar Marx’ın pozisyonunu netleştirmeye çalışırken, bu soruya da Alman idealizminin “özne” anlayışını özetleyerek ve eleştirerek yanıt arıyor.

Alman idealizminin kurucusu Kant, “özne”yi hem tüm bireylerin üstünde hem de her bireyde mevcut (Foucault’nun “empirico-transcendantal ikili” dediği) bir “evrensel bilinç” olarak tasavvur etmişti. Fenomen dünyasının kurucusu olan bu bilinç, evreni zaman, uzay ve nedensellikten oluşan “saf aklın kategorileri” çerçevesinde değerlendiriyor ve “anlaşılabilir” kılıyordu. Bu “anlaşılabilir dünya”nın gerisi “metafizik kuruntular”dan, ilerisi de “pratik akıl”ın ahlaki ereklerini hükümran kılan “kesin emirler”den (“impératif catégorique”lerden) oluşuyordu (s. 64).

Daha sonra, Hegel, “doğal dünya ile ahlak dünyasının ayrımını reddederek bilincin tecrübesini *tarihi tecrübe* olarak değerlendirdi”; fakat “kurucu bilinç” belirleyici öğe olarak yerinde kalmıştı ve böylece bu bilinç “doğal ve kültürel formlar içinde yabancılaşan aklın veya esprinin çeşitli tecrübelerle *kendine dönerek* bizzat kendi yapısını, kendi ‘lojiğini’ seyretmekten başka bir şey yapmıyordu” (s. 65) İşte Marx bu içine kapalı ‘*bilinç*’ dünyasının sınırlarını aşıyor ve onun dayanağı olan nesnel dünyayı yorumluyordu. Bu dünya işbölümüne, çalışmaya, mal üretimine ve değişime dayanan (Marx’ın “ikinci doğamız” dediği) bir dünyaydı. Bu yüzden Marx, *Kapital*’de, “burjuva ekonomisinin kategorileri sosyal geçerliliğe, dolayısıyla nesnelliğe sahip kategorilerdir” demişti. Fakat bu dünyanın algılanmasında hayali ya da Marx’ın algı-dışı dediği fantazmatik öğeler, somut, gözlenebilir, ölçülebilir olgularla iç içe bulunuyordu.

Marx’ın düşüncesinde kurucu bir “bilinç” ya da “özne” yoktu. Dünya “bilinç” modeli üzerine kurulmuş hiçbir “aşkın özne”nin eseri değildi. Eğer mutlaka bir “özne”den söz edilecekse, o da çoğul, anonim ve kendi hakkında bilinçsiz, pratik bir özneydi. Tarih ve toplumun yapıcısı bizzat toplumun kendisiydi ve bireyler de pazar ekonomisinin ilişkiler demeti içinde her şeyden önce alıcı ve satıcı sıfatlarıyla malların yanında yer alıyor, “ekonomik birimler” olarak ortaya çıkıyorlardı. Bu bağlamda “fetişizm”i yaratan da herhangi bir “bireysel özne”, “akıl” ya da “bilinç” değil bütünüyle, tüm çelişik ilişkileri içinde “toplum”du. Kısaca

kapitalist toplumda fetişizmi insanlar yaratmıyordu; toplum fetiş mal ilişkileri bağlamında belli tür insanları yaratıyordu.

* * *

Balibar'ın bu açıklamaları bizi yıllar öncesine, Althusser'in "teorik antihümanizm" anlayışına götürüyor. Burada aynı tez, fakat bu kez ön plana çıkarılıp sloganlaştırılmadan, hatta adı bile anılmadan, daha ince bir analiz çerçevesinde bizlere sunuluyor. 1960'larda Althusser'in yanında yer almış, "*Kapital'i Okumak*" başlıklı temel eseri onunla beraber imzalamış bir filozof açısından bunda elbette ki yadırganacak bir taraf görmüyoruz. Ayrıca Balibar bununla da yetinmiyor ve *Kapital*'deki sorunsalın Marksist düşüncenin gelişiminde hangi düşünürler tarafından ve nasıl temsil edildiğini de betimliyor.

Balibar *Kapital*'deki "fetişizm" analizinin 1920'lerde farklı iki yönde geliştiğini söylüyor. Bunlardan birincisi Macar filozofu G. Lukács'ın analizi olup, bunun ifadesini 1919-1922 yılları arasında yayımlanan *Tarih ve Sınıf Bilinci* başlıklı eserde buluyoruz. Lukács bu eserinde "fetiş mal" kuramını radikalleştiriyor ve insanların öznelliklerini tamamen kaybettikleri ve "şeyleştikleri" (Verdinglichung, réification) bir dünya tablosu çiziyordu. Böylece tamamen yabancılaşmış ve "nesnelleşme modeli" haline gelmiş bir dünya, "bilimsel nesnelliğin" de kolayca geliştiği bir ortam teşkil ediyordu. Lukács, bu bağlamda bir yandan mekanik, dinamik gibi kantitatif ilimlerin neden ancak burjuva dünyasında geliştiklerine işaret ederken, öte yandan da insan faktörünün aynı dünyada tamamen objeleşmiş, "eşya" statüsüne indirgenmiş olmasının "insan bilimleri"nin gelişimine yol açtığının altını çiziyordu. Lukács'ın perspektifi, burada, Marx'tan çok Hegel'den alınan ilhamla tamamen yabancılaşmış bir dünyada "devrim"i devreye sokuyor ve onu "oldu, olacak" (imminent) bir beklenti (négation de la négation) olarak sunuyordu (s. 69).

Lukács, *Kapital*’den ziyade o tarihlerde henüz yayımlanmamış olan *Alman İdeolojisi*’ndeki (ilk baskı 1932) “iktidar ve hakimiyet” sorunsalına dayanır izlenimi veren bu çözümlemesini sonradan reddetmiştir. Bununla beraber Macar filozofun analizleri Habermas da dahil Frankfurt Okulu kuramcılarını etkilemekten de geri kalmadı. Hatta, L. Goldmann’ın bulgularına göre, Heidegger bile *Olmak ve Zaman* (1927) başlıklı temel eserinin yayınlanmamış kısmında Lukács’ın bazı fikirlerini (yazara da gönderme yaparak) benimsemiş görünüyordu.[19] Daha sonra da Gramsci, Althusser ve Bourdieu gibi düşünürler, devlet ve iktidar yapısıyla ilgili tezlerinde Lukács’ın düşüncelerinden değilse de aynı “iktidar ve hakimiyet” sorunsalından (*Alman İdeolojisi*’ne egemen olan sorunsaldan) hareket ettiler. Oysa *Kapital* ve “fetişizm” teorisi bundan tamamen farklı, hatta buna zıt başka bir yoruma daha yol açmıştı. Bu yorumu da Sovyet hukukçusu E. Pasukanis temsil ediyordu.

* * *

Pasukanis, *Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm (*1924) başlıklı eserinde Marx’ın “değer” teorisinden hareket ederek, pazar ekonomisinin mal fetişizmi dışında bir de bireylerin hukuki statülerini fetişleştirerek simetrik bir fetişizm daha yarattığını ileri sürmüştü. “Nesnelerin ekonomik bir fetişizmleri olduğu gibi kişilerin de bir hukuki fetişizmi vardı ve bunlar aslında tek bir şeydiler; çünkü *mukavele*, pazarda mal değişiminin öbür yüzü idi ve bunlar birbirlerinin önkabulüne dayanıyorlardı” (s. 70). Analizinde doğal hukuk geleneğinden hareket eden ve her türlü hukuk normunu devletin eseri olarak gören hukuki pozitivizmi reddeden Pasukanis’in tezi Lukács’ınkiler gibi büyük yankılar uyandırmadı.[20] Fakat bu tez Marx’ın “reel insan” konusundaki tavrını netleştirme yönünde dikkate değer bir işaret sayılabilirdi.

Marksist düşünce mirasında yukarıda işaret ettiğimiz iki yönlü gelişme, Marx’ta “kişilik” kavramının hem mal ve para “nesne”lerinin

yanında yer alan ayrı bir “nesne”, hem de “pazar ilişkilerini bizzat *taşıyabilmek* için insanların takmak zorunda oldukları *hukuki maske*” olarak iki şekilde kullanılmasından kaynaklanıyordu (s. 71). Bu ise bizleri Marx’ta “insan hakları” sorununa ve onun bu konudaki eleştirilerini incelemeye götürüyor.

* * *

Marx burjuva toplumlarındaki “insan hakları” anlayışını daha ilk siyasal yazılarından itibaren *(1843 Elyazması*, özellikle de *Yahudi Sorunu-1844*) eleştirmeye başlamıştı. Başlangıçta “insan hakları”nın metafizik soyutluğu (Hegel) ve burjuva niteliği (Babeuf) üzerinde duran Marx’ın analizleri[21], daha sonra *Alman İdeolojisi* ve *Kapital’*deki sorunsallara paralel olarak iki yönde gelişmişti. Aslında, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, aynı sürecin iki farklı boyutunu ele alan bu çözümlemeler pazar ekonomisinin özelliğinden kaynaklanıyordu. Bireyler burjuva toplumunda ikili statü ve gerilim içinde bulunuyorlardı. Birincisi toplumsallaşan ve devamlı “artıdeğer” pompalayan kolektif sermaye içinde erimiş birimler olarak soyut bir bütünlüğün parçasıydılar. Oysa, bireyleri tamamen “tabiyet” (sujetion) içine sokan bu kolektif sermaye ya da “yeni Leviathan”, aynı zamanda onları yan yana yaşayan, işbölümü içinde birbirleriyle rekabet eden, reel tekillikler statüsüne zorluyordu (s. 73). Böylece “insan hakları” kavramı da bu iki karşıt sürece göre farklı ve zıt bir görünüm kazanıyordu. Bir yandan, devlet, sivil (burjuva) toplumla kuşatılmış bir halde, devamlı soyut “evrensellik”ler, sonuç olarak da, (“Marx’ın hiç terk etmediği ve devamlı yenilediği bir kavramla”, s. 75) “yabancılaşma” yaratıyordu. Bu soyut “evrensellikler” özgürlük, adalet, eşitlik, insanlık vb. gibi (Marx *Kapital*’de bunlarla “özgürlük, eşitlik, mülkiyet ve Bentham” diye alay ediyordu) etiketler taşıyan “put”lardı ve bu perspektif bizi “devlet teorisi”ne götürüyordu. Buna karşılık üretim sürecinde yan yana yer alan reel bireylerin temel kavgası “işgünü”nün kısıtlanması ve

kanunla garanti altına alınması konusundaydı. İnsan hakları reel olarak buradaydı ve Marx, *Kapital'*de, "kanunla sınırlanmış iş saatleri konusunda *mütevazı bir Magna Carta*"nın sayısız tantanalı insan hakları kataloğundan çok daha önemli olduğunu yazmıştı (s. 74). Fakat, kapitalizm koşulları içinde, burada da insanlar "fetiş mal ve para" yanılgısının dışına çıkamamışlardı. Şu farkla ki, bu planda, üreticiler piyasada "mukavele"ye dayanan alım-satım işlemi bağlamında somut bir ilkeye, mal ve para dünyasında "faydalılık" ilkesine dayanıyorlar ve "özgürlük kavgası"nı bu yönde görüyorlardı. Ne var ki bu bağlamda kapitalizmin emekçilerin önüne koyduğu iki seçenek de, 1) *genel ve soyut ilkeler'den* ("put"lardan) ve 2) *somut ve yararlı mallardan* ("fetiş"lerden) ibaret kalıyordu. Kısaca kapitalizmin "insan hakları" programı putlarla fetişler arasında sıkışmış kalmıştı.

Böylece insan hakları konusunda da başlangıç noktamıza, ideoloji ve fetişizm ayrımına dönmüş bulunuyoruz. Nasıl Hegel ve Feuerbach'tan kaynaklanan ve *Alman İdeolojisi*'ne temel teşkil eden *ideoloji*, *hakimiyet* ve *devlet* sorunsalları Gramsci, Althusser ve Bourdieu gibi düşünürler tarafından işlenmişse, *Kapital*'e egemen *fetişizm* ve *pazar ekonomisi* sorunsalları da Frankfurt Okulu, Henri Lefebvre, Godelier, Castoriadis, Guy Debord, Baudrillard vb. gibi düşünürler tarafından ve farklı şekillerde geliştirilmek istenecekti.

Fakat "Marksist felsefe"nin gündemi bundan ibaret değildi. Bir de "tarihsellik" sorunsalı bulunuyordu.

12 Balibar, "Marx, 1846'dan, kesin olarak da 1852'den sonra ideoloji terimini kullanmadı" diyor. Bkz. *La Philosophie de Marx*, La Découverte, Paris, 1993. s. 42. Oysa bu konuda "kesinlik"ten söz edilemeyeceğini, Marx'ın *Kapital*'de de (sık olmamakla beraber) "ideoloji" sözcüğünü kullandığını görüyoruz.

13 İdeoloji kavramını ilk kullanan yazar, *Eléments d'Idéologie* (1804-1815) başlıklı eserin yazarı Destutt de Tracy idi. Marx, kavramı icat eden düşünür olmadığı gibi kavrama aşağılayıcı (péjoratif) bir anlam yükleyen filozof da olmamıştı. Balibar bu konudaki açıklamalarında şu esere dayanıyor: Patrick Quantin, *Les Origines de L'Idéologie*, Economica, Paris, 1987.

14 Balibar bu konudaki düşüncelerini ayrı bir makalede daha nüanslı bir biçimde sunmuştur. Yukarıdaki özetimizde bu makaleden de yararlandık. Bkz. *Division du Travail Manuel et*

Intellectuel; Dictioannaire Critique du Marxisme, PUF, Paris, 1985. s. 343-347.

15 Balibar 1982'de yayımlanan ve yukarda gönderme yaptığımız makalesinde "1970'lerin başlarında kültür devriminin siyasal başarısızlığı elbette ki ortaya çıkardığı ve yeniden formüle ettiği teorik sorunun ortadan kalkması anlamına gelmez" diyordu. *Dictionnaire Critique,* s. 345.

16 Bkz. L. Althusser, *Ecrits sur la Psychanalyse,* Paris, Stock/Imec, 1993, s. 231, 239. Althusser'in konudaki görüşünü ilerde, ayrı bir incelemede ele alıyorum.

17 Althusser hümanizmi teorik olarak eleştirirken ona bir "ideoloji" olarak itirazı yoktu; hatta bu anlamda onu yararlı görüyordu; çünkü, Althusser'e göre, "ideoloji tarihi rastlantılarla ortaya çıkmış bir sapkınlık, anormal bir fazlalık değildi; toplumların tarihi yaşamı için temel bir yapıydı." *Pour Marx,* Maspero, 1965. s. 239. Balibar ise "ideoloji"leri devamlı kılan bu görüşün Marx'a tamamen yabancı olduğu kanısındadır; hatta *Pour Marx'*ın 1996 baskısına yazdığı sunuş yazısında böyle bir ideoloji anlayışının Marx'ın düşüncesinin "tam zıttı" olduğunu ve "devamlı bir biçimde uygulanmasının Marksist teorinin yapı-sökümüne götüreceğini" ifade etmiştir. Bkz. *Pour Marx,* La Découverte, Paris, 1996. s. XI.

18 Burada Balibar'ın yorumunun Derrida'nın "hayaletsel-spektral" yorumundan farkı da net bir şekilde ortaya çıkıyor. Derrida, Balibar'ın kitabından birkaç ay sonra yayımlanan "*Marx'ın Hayaletleri*"nde övgü ile söz ettiği Balibar'ın eseriyle (o anda derinlemesine inceleme zamanı bulamadığı için) polemiğe girmiyor. Fakat, "Marx'ın felsefesi ya da ontolojisi dediğim şey Balibar'ın çözümlediği ifadeler düzeyi ve alanıyla tam olarak örtüşmüyor" diyerek önce bir "tartışma protokolü" gereğini ileri sürüyor. Bkz. *Spectres de Marx,* Galilée, Paris, 1993. s. 117. Bu konudaki farkı kanımca yine Althusser çevresinden bir filozof olan P. Macherey daha isabetli bir biçimde ortaya koymuştur. Macherey'e göre her iki filozof da görüntüyü (hayaleti) realiteyle bütünleştirmek istiyorlar, fakat bunu ters yönde yapıyorlar. Balibar bunu "ideolojinin *görünüşüne* reel ağırlığını iade ederek", yani Marx'ın materyalizmini ortaya koyarak yaparken, Derrida, Marx'ı maddilikten (dolayısıyla sosyal sınıflardan, artıdeğerden ve emeğin istismarından) soyutluyor ve geriye sadece "Marx'ın hayaleti" kalıyor. Bkz. *Histoire de Dinausore,* PUF, Paris, 1999. (*Marx Dématérilisé ou L'Esprit de Derrida* başlıklı makale), s. 260.

19 L. Goldmann'ın (Balibar'ın "inandırıcı" bulduğu) bulguları için bkz. *Lukács et Heidegger, fragments posthumes établis et présentés par Y. İshagpour,* Denoel/Gonthier, Paris, 1973.

20 Balibar bu yaklaşım paralelinde Jean-Joseph Goux'nun *Freud, Marx, Economie et Symbolique* (Seuil, Paris, 1973) başlıklı eserine gönderme yapıyor.

21 Balibar burada Bertrand Binoche'un yorumuna dayanıyor: *Critique des Droits de L'Homme,* PUF, Paris, 1989.

Marx, Tarihsellik ve “İlerleme” Fikri

Althusser ve çevresi, 1960’larda, tarihin “öznesiz ve ereksiz” bir süreç olduğu kanısındaydılar. Başka bir deyişle tarihin “ilerleme” fikrine dayandığına inanmıyorlardı. Aydınlanma geleneğinden bu noktada ayrılıyor ve henüz “postmodernizm” kavramının mevcut olmadığı bir dönemde böyle bir espri içinde fikir üretiyorlardı. Oysa Balibar, incelediğimiz eserinde, Marx’ın düşüncesindeki gelişmeleri “ortodoks Marksizm”deki gelişmelerle birlikte ele alıyor ve bu konuda daha nüanslı çözümlemeler getiriyor.[22] Fakat hemen belirtelim ki, Balibar “ortodoks Marksizm”den söz ederken sadece Sovyetler Birliği çizgisindeki komünist partileri düşünmüyor; sorgulamasını Marksizmi bu noktada Aydınlanma geleneğine bağlayan daha geniş bir yelpaze içinde yürütüyor.

* * *

Marx, bir anlamda başlangıçtan itibaren “ilerleme” geleneği içindeydi. Feuerbach hakkındaki tezlerinde “insanın özü”nü onun “toplumsal ilişkileri”yle özdeşleştirirken, dolaylı bir şekilde bu özün “tarihsel” niteliğini de vurgulamış oluyordu. Balibar önce, Marx’ın düşüncesinde *Felsefenin Sefaleti*’nden (1847) *Kapital*’e (1867) kadar uzanan evrim sürecinde, büyük düşünürün bu konudaki duruşunu sergileyen aktarmalar yapıyor. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*’nin (1859) “tarihi maddeciliğin klasik özeti” olarak kabul edilen önsözünde, Asya tipi üretim biçiminden kapitalizme kadar tüm üretim biçimlerini

“iktisadi-sosyal formasyonun *ilerleme* devirleri” olarak sunmamış mıydı?

Kuşkusuz Marx, bir bakıma, XIX. yüzyılda “Saint-Simon’dan Jules Ferry’ye uzanan *ilerlemeci* akım içinde” bir yer işgal ediyordu. Yalnız arada önemli bir fark vardı: ‘*İlerleme*’nin ereği, Marx için ne liberalizm ne de modernlik anlamına geliyordu. Kapitalizm ise hiç değildi. Tam tersine ilerleme ilkesi, kapitalizmin kendi kendini diyalektik olarak yadsımasında ve sosyalizmi kaçınılmaz kılmasında yatıyordu. Bu bakımdan Marx’taki ilerleme fikri, daha önceki düşünürlerden (örneğin A. Comte pozitivizmindeki “düzen içinde ilerleme” fikrinden) tamamen farklıydı (s. 82).

* * *

XIX. yüzyıla damgasını vuran ilerleme fikri XX. yüzyılda sorgulanmaya ve itibar kaybetmeye başladı. Daha yüzyılın başlarında Büyük Savaş’ın acı tecrübesi, P. Valéry’nin sözleriyle, “uygarlıkların ölümlü olduklarını” ortaya koymuştu. Yüzyılın sonlarına doğru ise bu kuşku egemen kanı haline dönüştü ve G. Canguilhem’in dediği gibi “ilerleme fikrinin çöküşü” başladı.[23] Balibar, Lyotard’ın “büyük anlatı”larla alay eden söylemiyle başlayan ve ilerleme fikrinin eleştirisini yaygınlaştıran postmodern düşünceyi tartışmıyor. Asıl konusunu teşkil eden Marx’taki ilerleme fikrini ortaya çıkarmak için önce genel olarak “ortodoks Marksizm”deki “ilerlemecilik” fikri üzerinde duruyor ve bu konuda saptadığı üç “ideolojik” söylemi anlatıyor.

* * *

Söz konusu “üç ideoloji”den ilki, Alman sosyal demokrasisinin ve daha genel planda da İkinci Enternasyonal’in “ilerlemeci” doktrini şeklinde karşımıza çıkmıştı. Bu doktrindeki “ilerleme” postülası, a)

epistemolojik planda (Marx'ı Darwin'le uzlaştırma çabaları); b) etik planda (Marx'ı "Kantçı gözlüklerle okuyanlar") ve, c) politik planda (Bernstein ve revizyonistler) cereyan eden iç çatışmalara rağmen tüm hareketin ortak görüşünü teşkil ediyordu.

Balibar'ın tablosunda ikinci ideolojiyi ise (Althusser'in "İkinci Enternasyonal'in ölüm sonrası rövanşı" olarak nitelediği) Sovyet Komünizmi ve "reel sosyalizm"in resmi felsefesi oluşturuyor. Stalin sonrası dönemde giderek statükocu eğilimin ağır basmasına ve "iki kutuplu sosyalist kamp" realitesine rağmen bu ideoloji de devamlı ültra-modernizm yandaşlığıyla modernizme direnme (hatta bazı durumlarda cemaatçi yaşam biçimlerine özenme) eğilimleri arasındaki gerginlikleri yaşadı. Lenin'in sosyalizmi "Sovyetler + elektrik ağı" şeklindeki tanımı, Mao'nun "ileri sıçrama" sloganı bu perspektifte anlam kazanıyorlardı.

Nihayet üçüncü ideoloji de sosyalizmin bir "kalkınma ideolojisi" halini almasıyla ortaya çıktı ve bu perspektifte de Çin'den Küba'ya, oradan da Cezayir ve Mozambik'e kadar uzanan "periferi"de (Marksist ve Marksist olmayan varyantlar içinde) bir "kalkınma projesi"ne bel bağlandı. Balibar'ın burada Marksist olmayan "kalkınma ideolojileri"ni de Marksizmle birlikte düşünmesi nedensiz değildir. Çünkü, diyor Balibar, "*Marksist çözüm*'ün kısmen gerçekçi kısmen de hayali planda meydan okuması" olmasaydı Üçüncü Dünya'daki devletçi girişimler ve planlı kalkınma hamleleri mümkün olamazdı. Sovyetler sisteminin ortadan kalkmasıyla beraber bu girişimlerin de son bulmuş olması bu düşünceyi doğrulamıyor mu? (s. 85).

* * *

E. Balibar, devrimci ve reformist kollara ayrılan bu "devletçi, akılcı ve popülist kalkınma ideolojisi"nin, ('*saçtığı umutlar ve getirdiği felaketler*'le birlikte) Aydınlanma düşüncesinin geliştirdiği ortak "ilerlemeci ekonomizm" fonuna bağlı olduğunu ileri sürüyor ve bu "ortak fon"un analizine geçiyor.

Gerçekten Aydınlanma geleneğinin “ilerleme” paradigması ne gibi unsurlardan oluşuyordu?

Aydınlanma ilerleme paradigması her şeyden önce tarihin “bütünselliği” fikrine dayanıyordu. Kuşkusuz bu bütünsellik de farklı biçimlerde algılanabilirdi. Örneğin ilerleme süreci belli bir mantık içinde birtakım “dönem”lerin birbirlerini izledikleri süreç olarak düşünülebileceği gibi, kesintisiz bir süreç olarak da tasavvur edilebilirdi. Veya sürecin kendisi esas alınarak türdeş “denge” ve “istikrar” teorileri (A. Cournot, J. S. Mill) geliştirilebilir ya da sadece sürecin sonu dikkate alınarak modeller (Kautsky’nin ultra-emperyalizm tezi vb.) ortaya atılabilirdi. Nihayet ilerleme, her türlü döngüsel ve rastlantısal tarih anlayışını dışlayıcı biçimde, “dönüşü olmayan, doğrusal bir süreç” olarak da düşünülebilirdi. Ve bu son paradigma, etik değerler dışında düşünülen “ilerleme”nin mutlaka *olumlu* yönde olmayacağı fikrini de içerebilirdi. Örneğin XIX. yüzyıl, “ilerleme”nin ters yönde (çöküşe doğru “ilerleme”!) olacağını iddia eden bazı düşünürlere de (Gobineau, Spengler) tanık olmuştu. Kısaca XIX. yüzyılda “ilerleme paradigması” çeşitli varyantlar içinde düşünülmüştü ve hepsi de daha genel (ve etik dışı, nötr) bir “evrim” fikrine dayanıyordu. Canguilhem’in deyimiyle evrim fikri, XIX. yüzyılın tam anlamıyla “bilimsel ideolojisi” olmuştu ve hiçbir düşünce bunun dışında kalamamıştı. Hatta “ilerleme düşüncesi modern bir düşüncedir; yani yanlış bir düşüncedir” diyen Nietzsche bile (*L’Antéchrist*, 1888) tamamen bu paradigmanın dışına çıkamamıştı (s. 89). Ve doğal olarak Marx da düşüncelerini aynı temel üzerinde geliştirmişti.

Şimdi, Marx’ın öğretisinde evrim ve ilerleme fikrine ve bu konudaki analizlerine, Balibar’ın yorumu çerçevesinde, daha yakından eğilebiliriz.

* * *

XIX. yüzyıl düşünürleri tarihi değişimin evrimci niteliği üzerinde birleşmişlerdi. Ne var ki, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, “evrim”den anladıkları şeyler çok farklıydı. Marx ise bu konuda, “evrim şemalarını uyguladığı özgül bir nesne” saptamış ve bu kategoriyi “sosyal formasyon” olarak isimlendirmişti. Üretim biçimleri bu “nesne” çerçevesinde, “ilerlemeci evrim çizgisi”ne uygun bir şekilde değişiyordu ve bu *tek çizgi* bütün toplumları, “sosyalleşme derecesine, yani *bireylerin kendi varoluş koşullarını kolektif olarak kontrol etme yeteneği*” kriterine göre sınıflandırıyordu (vurgu bizden). Böylece hem toplumlar arasındaki hem de toplumların tarihi gelişmeleri içindeki *ilerilik* ve *gerilik* durumları sergilenmiş oluyordu. Tarihin başlangıcı ve sonu arasında zorunlu bir bağlantı kuran da bu çizgi idi. Elbette ki söz konusu olan Hegelci anlamda bir “tarihin sonu” değildi ve sosyalizme geçişle, sadece, “tarih öncesi devir”in sonuna gelinmiş olunacaktı.

Bütün bu açıklamalar daha da temelde tarihin rasyonel olduğu, yani “tarihin formlarının, eğilimlerinin ve konjonktürlerinin anlaşılabilir” olduğu ilkesine dayanıyordu (s. 90). Fakat Marx’ın rasyonalizmi Batı bilim ve felsefesinin o zamana kadar ileri sürdüğü “nedensellik” ilkelerinden (örneğin Aristo’daki “dört neden”, Newton’daki “çekim gücü” gibi nedenselliklerden) farklı bir “nedensellik” anlayışı getirmişti ve bu, Marx’ın düşüncesinin en özgün yanlarından biriydi.

Marx’ın bu özgün nedensellik ilkesine göre toplumsal ve tarihi gelişmeyi, (hepsi de aynı gerçeğin farklı açılardan ifadesi olmak üzere) altyapı ile üstyapı, üretim güçleriyle üretim ilişkileri, maddi hayat ile kendi bilincine varma olguları arasındaki çelişkiler sağlıyordu. Bu kategoriler gerçeğin bizzat kendisi değildi, fakat “somut uygulamalar *bekleyen* kategoriler”di (vurgu E.B.). İşte “ortodoks Marksizm”de ereksellik (teleoloji) ilkesini genel kabul gören, itibarlı bir statüye sokan şey, Marx’taki bu şematik açıklamaydı. Oysa Balibar’a göre, Marx’ın *Kapital*’den önceki yazılarına egemen olan bu şema “neredeyse dayanılmaz bir gerginlik” yaratıyordu; çünkü Marx bu şemada tarihi süreci bir yandan bütünüyle “önceden var olan bir erekselliğe” bağımlı

kılıyor, fakat aynı zamanda onu maddi hayatın “bilimsel olarak gözlenebilir” çelişkileri olarak sunuyordu.

Balibar’a göre, Marx, *Kapital*’de bu gerginliği giderici, nüanslı çözümlemeler getirmiştir.

* * *

Kapital’in önsözünde “bir toplum doğal gelişmesinin aşamalarını kararnamelerle ortadan kaldıramaz” diyen Marx, bu başyapıtında da *erekselci* perspektifi tamamen terk etmiyordu. Sınıf kavgası da, yine, soyut ve türdeş bir kategori olarak değil, somut ve “çelişkinin çözüm sürecinin operatörü” olarak düşünülüyordu. Her üretim biçiminin kendine özgü sınıf kavgası vardı ve feodal toplumdaki sınıf kavgası, kapitalizmdeki sınıf kavgasıyla aynı şey değildi. Marx’ın *Kapital*’deki asıl katkısı, özellikle üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki üzerinde yoğunlaşarak nüanslı çözümlemeler getirmesiydi.

Marx, *Kapital*’in en merkezi bölümlerini sermaye birikiminin somut analizine ayırmıştı. Sanayi devriminin aşamaları, *mutlak ve göreli artıdeğer yaratılması*, çalışma saatlerinin azaltılması için verilen kavga gibi sorunlar bu bölümlerde işleniyordu. Marx’ı asıl ilgilendiren husus sermayenin nicelik olarak büyümesinden çok emek-sermaye ilişkileri, fabrika disiplini, işçi formasyonundaki değişmeler ve işçi-işsiz ilişkileri (yani işgücü pazarındaki rekabet) gibi sınıf kavgasını çeşitli yönleriyle belirleyen olgulardı.

Kapital’de sunulduğu şekilde sınıf kavgası iki yönlüydü (s. 93). Kapitalistler emeğin verimliliğini artırmak ve işçinin özerkliğini tamamen ortadan kaldırmak için her türlü yöntemi geliştirirken, emekçiler de ellerinden geldiği kadar bu baskıya direniyorlardı. Böylece, devamlı teknolojik yenilikler getiren ve işgücünün organizasyonunu giderek daha “bilimsel” temellere oturtan kapitalist sınıf açısından bizzat sınıf kavgası olgusu da sermaye birikiminin aracı haline geliyordu. Devlet aygıtı bu kavganın kazançlar ve kayıplar

alanını teşkil ediyor ve çelişkilerin çok şiddetlendiği, sömürünün dayanılmaz olduğu anlarda, “sosyal düzenleme” (régulation) planında ezilenler lehine müdahale etmek zorunda kalabiliyordu.

Görüldüğü gibi Marx’ın en soyut felsefi kavramlardan hareket eden düşüncesi, *Kapital*’de, fabrika içi sorunların teknik analizine kadar uzanmıştı ve Balibar’ın söylediği gibi *Kapital* güncelliğini koruyordu. Marx, günlük çalışma koşullarına eğilen bu analizlerinde, “önceden mevcut açıklama *modellerinden* giderek uzaklaşmış ve tarihte benzeri olmayan *yeni bir rasyonalite kurmuştu*” (vurgular, E.B. s. 94). Daha önceki mekanik, biyolojik, fizyolojik (vb.) rasyonalitelerden farklı olan bu rasyonalite “devamlı değişen formları ve koşulları içinde kendi kendinin modeli olan” sınıf kavgası modeli idi. Böylece Marx, (Balibar’a göre “Althusser’in haklı olarak vurguladığı gibi”) Hegel’inkinden farklı, somut gerçeklere açılan yeni bir diyalektik getirmişti. Burada Balibar’ın Hegel-Marx ilişkisi hakkındaki ince çözümlemelerine biraz daha yakından bakmanın sırası gelmiş bulunuyor.

* * *

Balibar, Marx’ın diyalektik anlayışının Hegel’in mistik nitelikli “ilerlemeci” diyalektiğinden kopuş sorunsalını üç aşamada (“moment”de) irdeliyor. Fransız filozofun “*Diyalektik I*” dediği birinci aşamada, Marx, yukarıda değindiğimiz gibi, yeni bir *nedensellik* ilkesi olarak üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkiyi sergileyip, sınıf kavgasını da buna dayandırırken “ilerlemeci” felsefeyi aşmış olmuyordu. Hatta Balibar’a göre “bu perspektif değişikliği, güçlükleri ve açmazları daha da artırıyordu” (s. 95).

Neden?

Filozofumuz bu düşüncesini açıklamak için Marx’ın ünlü bir cümlesini “kılavuz” olarak kullanıyor: Marx “*Felsefenin Sefaleti*”nde, sosyalizmin adalet duygusunun gelişmesiyle gerçekleşeceğini sanan

Proudhon’un “ahlaki ve iyimser” görüşüne karşı, “*tarih kötü taraftan ilerler*” demişti. Yani tarih eğitimle ve hümanist ideallerin ikna gücüyle değil, çıkar çatışmaları, şiddetli krizler ve devrimlerle, kısaca “*olumsuzun ıstırabı*”yla ilerliyordu. Fakat burada da sonuç, Hegel’in “teodise”sinde (yani ilahi nitelikli felsefesinde) olduğu gibi, garantiliydi. Felaketlerin birikmesi sonunda, yadsıma, çözüm, sentez gibi adlar altında, “tarihi gelişmenin rasyoneli” ağır basacak ve kötüden iyi doğacaktı.

Balibar bu aşamada “ilerlemeci” felsefeyi eleştirirken Walter Benjamin’in aynı konudaki çok daha radikal eleştirisine gönderme yapıyor. Gerçekten de Frankfurt Okulu’nun “gölgede kalmış ve yanlış anlaşılmış yol arkadaşı” (s. 84), Hegel diyalektiğiyle alay eden eserinde, tarih “kötü taraftan” ilerlemez, tarihin “kötü tarafı” ilerler demişti. Yani W. Benjamin’e göre Hegel-Marx diyalektiğinde her şey kötülüklerin birikimi üzerine kurulmuştu: “Cennetten esen bir fırtına” önüne çıkan her şeyi (bu arada eski uygarlıkları) tahrip edecek ve bizler de “sırtını geleceğe dönmüş, gözlerini geçmişe çevirmiş” olan “tarihin meleğine” *ilerleme* adını verecektik![24] Aynı perspektifte proletarya ideolojisi de tarihte “ezilenlerin kurtuluşuna değil, hep kanun ve nizamın tesisine hizmet etmiş” olan bir hareketi (yani Hegel diyalektiğini) “benimseme ve sürdürme” gibi “öldürücü bir yanılgı” üzerine bina edilecekti. Ve bu durumda kurtuluş için tek bir yol kalıyordu. Ezilenleri ancak “tarihin akışından, kapıyı zorlayarak belli bir yeni devir çıkaracak” şekilde koparan, “zamanın akışında önceden görülemez bir kesinti umudu” ve “oluşumun mesiyanik duruşu” kurtarabilirdi.

W. Benjamin’in bu karamsar ve alaylı “ilerleme” anlayışı üzerine Balibar soruyor: Marx’ın diyalektiği, Hegelci diyalektikle Benjamin’in diyalektiği arasında nasıl bir yerde bulunuyor? Bu soru filozofumuzu Marx’ın diyalektik anlayışının ikinci “zaman”ını (Diyalektik II) sorgulamaya götürüyor.

* * *

Balibar, Marx'ın "ilerleme" (Fortschritt, Fortgang) kavramını, *Kapital*'de, sadece döngüsel krizlerin insan kaynaklarında yol açtığı "sefihçe israflar"a karşıtlık içinde kullandığını ifade ediyor ve Marx için önemli kavramın *ilerleme* değil, *süreç* olduğunu ekliyor. Bu bağlamda "ilerleme" fikri de sürecin elemanları arasındaki çelişkinin yarattığı, göreli bir "ilerleme" şeklinde beliriyor. Balibar'a göre, Marx, ahlaki ya da iktisadi değil, lojik ve politik bir kavram şeklinde düşündüğü *süreç* kavramını "tam bir diyalektik kavram" statüsüne dönüştürmüştü (s. 98). *Süreç* fikri uzlaşmaz bir çelişkiyi içeriyor ve "reel koşulları"nı karşıt unsurların (emek ve sermayenin) varlığında buluyordu. Oysa bu karşıtlık sabit değil, tarihi ve diferansiyel bir karşıtlıktı ve her an etkin güçler ilişkisi bu hareketin farklı görüntülerini ve yönünü belirliyordu. Bu diyalektik sürecin 'teorik' sonucu ise emeğin sermayeye sadece *formel* değil, *reel* olarak da tabi olması, yani tam bir eşya ve mal haline gelmesiydi. Oysa emekçilerin varlığının tamamen ve her yönüyle sermaye tarafından tayin edildiği bu sınıra ulaşmak olanaksızdı ve yaşamın özüyle ilgili bir "*indirgenemez asgari*" (*minimum incompressible*) duvarı emekçileri ister istemez direnmeye yöneltiyordu. Yani işçiler tam bir eşya statüsüne gelmeyi asla, hiçbir koşulda kabul edemezlerdi. *Manifesto*'da denildiği gibi işçilerin savaşı "bizzat varoluşlarıyla birlikte" başlıyordu.

Balibar'a göre Marx'ta diyalektiğin ikinci anlamı burada yatıyordu ve kapitalist üretim biçimi mutlaka değişmek zorundaydı (s. 99). Fakat değişiklik hangi yönde olacaktı? Sorun buradaydı; çünkü Marx'ta çelişki kavramı, Kant ya da Hegel'de olduğu gibi soyut bir kavram değildi; toplum hayatının tam merkezinde yer alan çelişki, "reel bir çelişki" idi. Ve Marx, "Dilthey ve Heidegger'den beri bir *tarihsellik* kuramı olarak adlandırılan" ve "*çelişki, zamansallık ve toplumsallaşma* sorunlarının ayrılmaz bir bütün oluşturduğu" problematik içine bu noktada girmiş oluyordu. Burada bütünsellik içinde tasavvur edilen "insanlık tarihi"nin yönünü ve ereğini anlatan "büyük anlatı" terk ediliyor, onun yerini nedensellik sorunları veya her an, her '*mevcut*

olan'da "tarihi güçler"in karşılıklı etkileşimi olgusu alıyordu (s. 100). İşte Marx'ın özgünlüğünü de bu teşkil ediyordu ve tarih, Spinoza'nın *conatus* ("çaba, gayret") kavramından beri ilk kez bilinç ya da esprinin hayatı olarak değil de, üretim koşulları içinde pratik unsurun tarihi olarak düşünülüyordu.

Marx, *Kapital*'de, *Feuerbach Üzerine Tezler*'deki aforizmalarını çok ayrıntılı analizler haline getirmiş ve 'praksis'i de içeren 'reel çelişki' kavramıyla "eski materyalizm" yerine çağdaş materyalizmi kurmuştu. Fakat, böylece, birbirini izleyen "dönem"lerden oluşan "bütünsel tarih" ve "ilerleme" fikrinden tamamen kopmuş oluyor muydu? Balibar bu soruya yine "hayır" yanıtını veriyor; "hayır!" diyor, Marx *Kapital*'de yine de bu sorunsaldan kopmuş olmuyordu. Büyük düşünür başyapıtı *Kapital*'in önsözünde de "en fazla sanayileşmiş ülkeler bu yolda kendilerini izleyen ülkelere sadece geleceklerinin imajını gösterirler" dememiş miydi?

Marx'ın bu konuda farklı bir duruşa, epistemolojik planda yeni bir kopuşa yönelmesi, 1870'lerde cereyan eden iki önemli gelişmeden kaynaklandı. Komün devrimi ve karşı-devrimin gösterdiği gibi, tarih yine "kötü taraftan", trajik bir şekilde ilerlemişti. Böylece, Balibar'ın *Kapital*'i yeniden "okuma"sında, Marx'ta diyalektiğin üçüncü anlamına (Diyalektik III) gelmiş oluyoruz.

* * *

Balibar'a göre Marx'ı *ilerlemeci* tarih anlayışından koparan ilk gelişme Alman sosyal demokratlarının birleşmek amacıyla 1875'te topladıkları *Gotha Kongresi* oldu. Bu kongreye sunulan program Bebel ve Liebknecht tarafından hazırlanmıştı ve programın "bilimsel sosyalizm"e dayandığı iddia ediliyordu. Ne var ki Marx hiç de bu fikirde değildi: Bir "halk devleti" (Volksstaat) fikri üzerine kurulan program "milliyetçiliği de dışlamayan bir *devlet dini* ile ürünün tümünün emekçilere dağıtılmasını" hedefliyordu (s. 102). Oysa *I.*

Enternasyonal'in fiilen sona erdiği ve Marx'ın Bakunin tarafından ağır eleştirilere uğradığı bir sırada kaleme alınmış olan bu program Marx ve Engels'e mal edilmişti ve anarşist kuramcı Bakunin onları Parti üzerinde, Parti'yi de emekçiler üzerinde diktatörlük kurmakla suçluyordu. Oysa Marx, Komün devrimini yakından izlemiş ve bu konudaki analizinde (*Fransa'da İç Savaş*, 1871) *Paris Komünü*'nün yarattığı doğrudan demokrasi yönetimini "işçi sınıfı yönetiminin, sonunda bulmuş olduğu siyasal biçim" olarak övmüştü. Bu düşünce "proletarya diktatörlüğü" fikrinin de temelini oluşturmuştu.

Bu tartışmanın teorik plandaki önemi neredeydi?

Marx *Gotha Programı*'nı eleştirirken, Balibar'a göre, üretim biçimlerinin doğrusal bir çizgide ve ani devrimlerle birbirini izledikleri erekselci (ve son tahlilde Hegel'ci) tarihsellik anlayışından bu kez radikal bir biçimde kopuyor ve yeni bir sorunsala geçiyordu. Bu kopuşu sağlayan, kapitalizmden komünist topluma geçilirken yaşanması kaçınılmaz olan bir "geçiş dönemi" idi. Marx, *Gotha Programı*'nın eleştirisinde "kapitalist toplumla sosyalist toplum arasında birinciyi ikinciye dönüştürecek bir devrimci değişim dönemi yer alır; buna uygun düşen devlet yapısı, proletaryanın devrimci diktatörlüğünden başka bir şey olamaz" diye yazmıştı. Yani Marx, yakından izlediği olayları çözümlerken *a priori* bir "ilerleme" şemasına göre düşünmüyor, daha sonra Lenin'in meşhur ettiği bir formülle "somut durumların somut analizi"ne dayanıyordu.

Sorun çözülmüşe benziyordu. Ne var ki bu yorum daha sonra deforme oldu ve Sovyet tecrübesinde *geçiş dönemi* olarak tasavvur edilen "sosyalist" dönem giderek *ayrı bir üretim biçimi* olarak görülerek "ilerlemeci" şemaya eklendi. Hatta son aşamada "tüm halkın devleti" başlığı altında, devrimci içerikten tamamen yoksun bir devlet propagandasına dönüştü. Oysa Marx'ta "ani devrim fikrinden de, giderek olgunlaşma fikrinden de uzak", "devrimci pratiğin örgütlenmiş etkinlik şeklinde dönüşü" olarak düşünülmüş "geçiş dönemi" kavramı Hegel'ci türdeş "zaman" ve "tarihsellik" fikrinden bir kopuşu ifade

ediyordu. Geçiş kavramı, Marx’ta, “tarihi zamanın kendisiyle eş-zamanlı olmayan, fakat *geçici olarak* yaşanan siyasal bir figürü” olarak düşünülmüştü. Burada da, adı geçmese bile, Althusser’deki (Dilthey-Heidegger sorunsalı bağlamında) çok zamanlı, türdeş zamansallık içinde düşünülmeyen tarih anlayışıyla karşılaşıyoruz.

Bu konuya genel değerlendirmemizde tekrar döneceğiz.

* * *

Balibar’a göre 1870’lerde Marx’ı “ilerlemeci” tarih anlayışından kesin olarak koparan ikinci gelişme, düşünürün Rus devrimcileriyle olan ilişkileri vesilesiyle ortaya çıktı (Diyalektik III).

O sıralarda Rus devrimcileri Rusya’da kapitalizmin egemen üretim biçimi haline gelip gelmediği; Rus tarım komünlerinin sosyalizme geçebilmek için bir araç teşkil edip edemeyeceği gibi konular üzerinde tartışıyorlardı ve Marx’ın teorisyen olarak önemini bilen bazı Rus devrimcileri ona mektuplar yollayarak bu konudaki düşüncelerini sormuşlardı. Rusya’daki gelişmeleri zaten yakından (ve Rusça kaynaklardan) izleyen Marx, önce Mikhailovski’ye (1877), sonra da Vera Zasuliç’e (1881) gönderdiği yanıtlarda, yine üretim biçimlerinin birbirini izlediği “ilerlemeci” şemadan ayrılıyor ve *Kapital’*in önsözünde Avrupa’daki gelişmenin diğer ülkelere “bizzat kendi geleceklerinin imajını göstereceği” hakkındaki düşüncesinin sadece genel bir eğilimi ifade ettiğini söylüyordu.[25] Bu formül başka ülkeler için “olayların kaderci gelişimi”ni önceden haber verecek bir “tarihi-felsefi teori” şeklinde uygulanamazdı. Rus devrimcileri, aslında bir gerilik kalıntısı olan Rus komününü “Rusya’nın yeniden yapılanması”nın aracı yapabilirlerdi; fakat komün üyelerinin kısmen proleterleşmelerini önlemek için bir “Rus Devrimi” gerekliydi (s. 105). Bu bağlamda Marx, Rus devrimcilerine şematik formüllerden ve “kendisinin analizinden tamamen bağımsız ve yeni argümanlara

dayanan” bir perspektif öneriyordu. Ve böylece literatüre “kapitalist olmayan yol” şeklinde geçecek tezin kapıları da aralanmış oluyordu.

Alman sosyal demokratlarına komünizme “geçiş dönemi” fikrini sunan Marx, Rus devrimcilerine de “kapitalist olmayan yol” fikrini önerirken yine şematik bir “ilerleme” felsefesinden kopuş halindeydi. İnsanlık tarihinin tarih-üstü bir gelişme ve “ilerleme” şemasına uygun olarak gerçekleştiği iddia edilemezdi. Marx’taki bu yöndeki formüller “aksini doğurmuş” ve ortaya “evrim karşıtı bir varsayımlar bütünü” çıkmıştı (s. 106). Aynı bağlamda “genel bir kapitalizm”den değil, ancak “çeşitli kapitalizmlerin karşılaşması ve çatışmasından” doğan bir “tarihi kapitalizm”den söz edilebilirdi. Balibar’a göre, Marx’ın düşüncesindeki (Althusser’in sözünü etmediği) ikinci ve önemli *epistemolojik kopuş* da buydu ve Marx *Kapital*’i “zaman bulamadığı” ya da “enerjisi yetmediği” için değil, bu nedenle tamamlayamamıştı. Ayrıca bu kopuş da Althusser’in “üst-belirleme” tezini doğruluyordu. Marx, “geçiş, alternatif, ortam, düalizm” gibi “kavramlar ve metaforlar”la bizleri “devlet ve ideolojinin de, bazı özel durumlarda ekonomi üzerinde etkili olduğunu, hatta bunların ‘temel’in eğilimleri üzerinde etki yapan ‘temel’ teşkil ettiğini” düşünmeye zorluyordu (s. 109).

Balibar, Marx’taki altyapı-üstyapı etkileşimini iki yönlü ve adeta anlamsız kılan bu gözleminden radikal bir sonuç çıkarıyor ve hiçbir kuramcının yeni bir noktaya gelince her şeyi sil baştan, yeniden kurgulayamayacağını, bu işin başkalarına düştüğünü yazıyor. Ona göre bu yapılmadığı için “ekonomizm’in gerçek kavramı” olan “ideoloji” sözcüğü de 1880’lerin sonlarında Engels tarafından yeniden kullanılmaya başlandı. Politika ve devrim önceliğini kaybetmiş, “ideoloji”lerin egemen olduğu yeni bir döneme girilmişti.

Balibar çözümlemesini Marx’la bitiriyor; fakat şunu da sormaktan kendini alamıyor: Bugün de aynı durumda değil miyiz?

“Gerçek şu ki, diye ekliyor Balibar, yüz yıl sonra, yine tarihin kötü tarafıyla karşılaşmış bir halde, Marksistler aynı durumda bulunuyorlar” (s. 109). Yani devrim olmadı; Sovyetler Birliği ve onunla birlikte (hatta

onu aşan biçimde) belli bir Marksist doktrin çöktü; buna karşılık kapitalist üretim ilişkileri bütün gücüyle yürürlükteler ve bizler de türlü ideolojiler (proletarya ideolojisi dahil) arasında mutsuz gezintilerimize devam ediyoruz.

1993'te yayımlanmış bir eserin bu karamsar bitişini anlamak zor olmasa gerektir. Fakat Balibar'ın yer yer Marx'a karşı, fakat daima Marx'tan hareket ederek yaptığı analizler, (zaman zaman tartışmalı olsalar bile) bizleri bugün de düşündürmeye devam ediyorlar.

Yazarın "genel sonuçlarını" ve eserin bütünüyle ilgili bir değerlendirmeyi sonraki bölüme bırakıyorum.

22 E. Balibar; *La Philosophie de Marx,* La Découverte, Paris, 1993. (Bu esere yapılan göndermeler, daha önceki gibi, metnin içinde verilecektir.)

23 G. Canguilhem; *La Décadence de L'Idée de Progrès,* Revue de Métaphysique et de Morale, sayı 4, 1987.

24 Walter Benjamin, *Essais,* vol. II, Gonthiers-Médiations, Paris, 1983. (*Thèses sur la Philosophie de L'Histoire,* başlıklı yazı) Balibar, age, s. 96-97.

25 Marx ve Engels'in kapitalist öncesi toplumlar hakkındaki yazılarını toplayan (ve Balibar'ın da kullandığı) eser için bkz. *Sur les Sociétés Précapitalistes;* Editions Sociales, Paris, 1973.

Marksizm, Devrim ve Bilim

E. Balibar 1965 yılında Althusser ile birlikte *Kapital'i Okumak* başlıklı eseri yazdığı zaman henüz yirmi üç yaşındaydı. Bu tarihten otuz yıl kadar sonra da *Marx'ın Felsefesi* başlıklı eseri bu kez tek başına imzaladı. Bu sırada Althusser ölmüş, "komünist" etiketli rejimler çökmüş ve Marx'ın da bunlarla beraber yeniden gömüldüğü kanısı dünyaya egemen olmuştu. Aslında bu kanı uluslararası kapitalizmin konjonktürel bir zafer sarhoşluğundan başka bir temele dayanmıyordu ve Marx geçen yüzyılda da defalarca "öldürülmüştü". Ne var ki Balibar'ın kitabı da bu konjonktürün gölgesinde kalmaktan kurtulamadı ve böylece 1960'ların birikimini otuz yıllık tecrübenin ışığında yeniden değerlendiren ve zenginleştiren bu ilginç eser 1960'lardaki ilgi ve heyecanın onda birini bile yaratamadı.

Balibar'ın ana fikirlerini daha önceki bölümlerde özetlemeye çalıştım. Böylesine yoğun bir eseri sadık bir şekilde aktarmanın güçlüklerini sanırım okuyucularım hissetmişlerdir. Fakat bu konuda yazardan kaynaklanan ek bir güçlük daha bulunuyor ki önce ona değinmek isterim. Fransız filozofu eserinde sadece Marx'ın felsefesini anlatmıyor, aynı zamanda "ortodoks Marksizm" saydığı bir düşünce sisteminin genel eleştirisini de yapıyor. Fakat eserde Marx'ın anlatımından "Marksizm"in eleştirisine, yani bir platformdan farklı bir platforma kolaylıkla geçmesi düşünürün temel tezlerinin anlaşılmasını yer yer güçleştiriyor. Zaten yazarımız da bunun farkında ve bu yüzden eserini bir özeleştiri ile bitiriyor. Böylece, Balibar, eserinin son sayfalarında

kendisini hayali bir eleştirmen mahkemesinde sanık sandalyesine oturtuyor ve “tamamen suçluyum!” diyor; “(suçluyum, çünkü) Marx’ın felsefesinin yanı sıra Marx’ın felsefeyi nasıl etkilediği hususuyla da ilgilendiğim için sadece *sistem* açısını değil, *doktrin* açısını da dışlamam gerekiyordu; felsefe “doktrinal” değildir; tarih, doğa, bilinç vb. hakkında fikirlere, teoremlere ya da kanunlara indirgenemez.”[26] O halde? O halde Marx’ı anlatırken, kaçınılmaz olarak onu “doktrin”leştiren yorumlarla da (yani “ortodoks Marksizm”le de) hesaplaşmak gerekmektedir.

Bu fikirler, aslında, Balibar’ın eserine egemen ruhu da en iyi biçimde özetliyor. Fakat bunları yerli yerine oturtabilmek için gözlerimizi bir an yakın geçmişe, yaklaşık kırk yıl öncesine çevirmemiz gerekiyor.

* * *

1960’larda L. Althusser bir kısım öğrencisi ile birlikte Marx’ın düşüncesine yeni bir “okuma” önerdi. Bu yeni *okuma* tarzı Marx’ın düşünce evrimini Marksist bir biçimde yorumlamaya çalışıyor ve bu amaçla bir de “dönemleme” yapıyordu. Buna göre Marx’ın düşüncesinde *Alman İdeolojisi’*nden itibaren bir “epistemolojik kesinti” olmuş ve tarihi maddecilik ancak bu aşamadan sonra (özellikle de *Kapital*’de) bilimsel bir statüye kavuşmuştu. Böylece Marx, “yabancılaşma” kavramı ile *teorik bir hümanizm* sınırlarını aşamayan ve *erekselci* bir tarih anlayışı içinde kalan “genç Marx”la bağlarını koparmış ve yeni bir “bilimsel kıta” olan tarih bilimini kurmuştu. Bu yeni bilim, esas itibariyle, (1) teorik anti-hümanizme; (2) tarihi sürecin “öznesiz ve ereksiz” olduğuna ve (3) konjonktürel durumlara göre üstyapıların da altyapıları “üstten belirleyebileceğine” dayanıyordu.

Bu konularda daha önceki yazılarımda yaptığım açıklamaları yineleyecek değilim. Fakat 1960’larla 1990’lar arasındaki konjonktür farkını vurgulamak için şunu söylemem gerekiyor. 1960’larda Althusser ve arkadaşları fikir etkinliklerini güçlü (ve “ortodoks”) bir komünist

partisi içinde yürütüyorlardı. Bu bağlamda kavgaları da sadece burjuvaziye ve burjuva ideologlarına karşı değil, aynı zamanda parti “ideolojisi”ne karşıydı. Fakat kendi duruşlarını parti tarihi içinde daha önce birçok örneği yaşanmış *reformist* muhalefetlerden ayırmak için *devrimci* söylemlerini katılaştırıyor, soyut analizlerini (sonradan kendisinin de benimsediği bir terimle) “provokatif” formüllerle süslüyorlardı. Bu durum parti yönetimini şaşırtıyor ve Althusserci akımın parti içinde de yükselen prestiji “disiplin kurulu”nun elini kolunu bağlıyordu.

Oysa Balibar 1993’te “*Marx’ın Felsefesi*”ni yayımladığı zaman konjonktür tamamen farklıydı. Filozofumuz 1981’de partiden çıkarılmış ve düşüncelerini bağımsız (ve o konjonktürde hayli itibar kaybına uğramış) bir Marksist olarak geliştirmişti.

Balibar aradan geçen yirmi sekiz yıl içinde Althusserci programdan hangi noktalarda ayrılmıştı?

* * *

Balibar’ın aslında 1960’ların Althusserci programına ana hatlarıyla sadık kaldığını söyleyebiliriz. Ne var ki çoğu kez aynı tezleri, kuşkusuz otuz yıllık birikimin ve aradaki konjonktür farkının da etkisiyle, 1960’ların militan ve sloganımsı formüllerinden uzak, yer yer daha işlenmiş ve zenginleşmiş öneriler halinde sunmuştur. Örneğin Balibar’da artık “felsefenin, sınıf kavgasının teorideki ifadesinden başka bir şey olmadığı” şeklindeki “kesin formül”lere rastlamıyoruz.[27] Bu konuda filozofumuz, çok daha inandırıcı bir biçimde, Marx’ın “felsefeye müdahalelerini” ve bu müdahalelerin *felsefeyi dönüştürücü* etkilerini çözümlemiştir.[28] Marx’a dayanarak, felsefenin dünyadan kopuk, metafizik ve spekülatif bir sistem olmaktan çıkıp gerçeklere ulaşabilmesi için kendi alanının dışına çıkması, toplumsal hayatla, tarihle ve iktisatla buluşması ve klasik felsefe sorunlarını bu bağlamda düşünmesi gereğine dikkati çekmiştir.

Balibar 1960’ların temel teması “epistemolojik kesinti” fikrine de sadıktır. Hatta bu tezi daha da geliştirerek, Marx’ın, önce 1852’yi izleyen dönemde “ideoloji” kavramından “fetişizm” kavramına geçerken; ikinci olarak da 1871’den sonra, “erekselci”, “ilerlemeci”, hatta “evrimci” gibi kavramlarla ifade ettiği tarih felsefesinden koparken yine epistemolojik kesintiler içinde olduğunu ileri sürmüştür. Sanıyorum ki burada bir parantez açarak, Althusserci düşüncenin bu temel taşını tartışmanın sırası gelmiş bulunuyor.

* * *

Fransız felsefesine “epistemoloji” tutkusu 1950’lerde, özellikle G. Bachelard’ın eserleriyle girmişti.[29] Althusser’in “epistemolojik kesinti” kavramını borçlu olduğu Fransız filozofu ilk kez 1938’de yayımlanan bir eserinde “bilimsel espri”nin bir çeşit “psikanalizi”ni yapmış ve “objektif bilgi”ye ulaşmamızı engelleyen “epistemolojik engeller”i sıralamıştı.[30] Daha sonra G. Canguilhem de aynı yönde (ve hocalık ilişkileriyle de beslenen) etkiler yapmıştır. Bununla beraber Althusser ve çevresinin felsefeyi “bilimsel kesinlik” statüsüne kavuşturma çabalarında Husserl’in etkisi belki daha da kuvvetli olmuştu. Özellikle aynı çevrede yetişen Derrida, “Husserl okumaları”nın fikri gelişmesindeki önemli yerini defalarca anlatmıştır. Biliyoruz ki Althusser ekolünden hayli farklı bir çizgi izleyen “yapı-sökümcü” filozof, yine de Marksist hocası ve meslektaşlarıyla her zaman yakın ilişkiler içinde olmuştu. Balibar, Derrida’nın ölümü dolayısıyla yazdığı yazıda, “Derrida bizler arasında, özellikle, Husserl’de geometrinin doğuşu konusunda gerçeğin tarihselliği sorununu *sosyolojizm* ve *psikolojizm* tartışmalarından koparmış olan göz kamaştırıcı bir eserin yazarı olarak tanınıyordu” demiştir.[31]

Derrida’nın, ölmeden kısa bir süre önce yaptığı bir konuşmada, kendisinin de belirttiği gibi bu entelektüel yakınlığın bilançosu henüz yapılmamıştır. Fakat 1960’larda *Ecole Normale*’e egemen atmosferde

herkes “bilimsel kriterler” konusunda özel bir titizlik gösteriyordu. Althusserci akımdan farklı bir çizgi izleyen M. Foucault da Marx’ı “söylem kurucu” bir düşünür olarak sunarken aynı duyarlılık içindeydi. Buna karşılık bu tutkuyu abartılı bulan başka bir Marksist filozof ise alaylı bir biçimde “bilim fetişizmi”nden söz etmekten kendisini alamamıştır.[32] “Bilimsel kesinti” kavramı da böyle bir ortamda yaygın bir formül haline gelmişti.

Marx’ın düşüncesini ne ölçüde bu şekildeki “epistemolojik kesinti”ler içinde açıklayabiliriz?

* * *

Marx’ın bilim tarihinde bir (veya birkaç) “epistemolojik kopuş” gerçekleştirmesi ve yeni bir bilim (tarih bilimi) kurması, kuşkusuz kendisinin düşünce hayatında da böyle bir kopuşun olması anlamını taşıyordu. Nitekim Althusser ve arkadaşları bu kopuşu önce bizzat Marx’ın fikir hayatında saptamaya çalışmışlar ve bunun için de özgün bir dönemleme yaparak tarihler (1845, 1852, 1871) düşmüşlerdi. Ne var ki Marx’ın kendisi de teorik çalışmalarının bilimsel statüsü ve bilime hangi noktalarda katkıda bulunduğu konularında devamlı düşünme ve iç hesaplaşma içinde olmuş ve bu hususta açıklamalar yapmıştı. Bu konuda sağlıklı bir kanıya varmak için önce bunları irdelemek zorunda değil miyiz?

Gerçekten de Marx düşüncesinin evrimini ve bilime katkılarını bizzat kendi ağzıyla nasıl açıklamıştı?

Kapital’in yayımlandığı yıl, Engels’e yolladığı mektupta, Marx şunu yazıyordu: “Kitabımdaki en iyi şey, (1) ilk bölümden itibaren, emeğin, kendini kullanım ve değişim değerleri şeklinde ifade eden ikili yapısını kanıtlamam (olguların anlaşılması tamamen bu teze dayanıyor) ve (2) artıdeğeri kâr, faiz, rant gibi özel biçimlerinden bağımsız olarak analiz etmemdir.”[33] Daha sonra Engels de, *Anti-Dühring*’te, Marx’ın “bilimsel sosyalizm”inin temelini artıdeğer kavramı ve tarihin maddeci yorumu

olarak açıklamış ve “sosyalizm bu buluşlar sayesinde artık tüm ayrıntıları içinde geliştirilecek bir bilim haline geldi” demiştir.[34] Bu arada Marx’ın tarihi dönemleri ayrım çizgileri çok net olmayan *jeolojik katmanlara* benzettiğini de anımsarsak, Marx ve Engels’in bu saptamalarını görmezden gelerek katı “epistemolojik kesinti”lerden söz etmeyi ne ölçüde inandırıcı bulabiliriz?

* * *

Marx’ın düşüncesinin gelişmesini izleyenler, aslında bir “kopuş”un değil, düşünce tarihinde örneğine çok az rastlanan bir biçimde devamlı bir zenginleşme ve netleşme “süreç”inin varlığını görmüşlerdir. Gerçekten de Marx on sekiz yaşında babasına yazdığı mektuptan hayatının sonlarında gittiği Cezayir’le ilgili gözlemlerine kadar tamamen tutarlı bir düşünce evrimi içinde olmuş, kavramsal yaratıcılığını devamlı zenginleştirmiştir. Elbette ki Marx’ın “artıdeğer” kavramını bulması bir bakıma kendi düşüncesinde bir “epistemolojik kesinti” sayılabilir. Fakat bu “artıdeğer” kavramı da daha önceki çalışmalarının ve bulgularının adeta zorunlu bir sonucunu ve daha berrak bir ifadesini oluşturmaktadır.

Aslında bilim tarihinde bazı alimlerin hayatı ve buluşlarıyla ilgili “epistemolojik kopuş” şeklinde bazı efsaneleşmiş anlatılar olduğunu biliyoruz: Hamamda kendi adıyla anılan kanunu bulup da “Eureka! Eureka!” diye bağıran Arşimet, ya da ağaçtan elmanın düştüğünü görerek çekim kanununu keşfeden Newton gibi! Marx’ın ne kendisi böyle bir “keşif anı” açıklamış, ne de (çok ayrıntılı biyografileri yazıldığı halde) hakkında böyle bir efsane yaratılmıştır.[35] Ayrıca, sanıyorum ki, Marx’ta “kişilik kuramı” çerçevesinde bu sorunun büyük bir önemi olduğu da söylenemez.

* * *

Yukarıda Althusser ve Balibar'ın temel düşüncelerini oluşturan "epistemolojik kesinti" gözleminin aslında pek de yerinde bir teşhis sayılamayacağını anlatmaya çalıştım. Gerçekten de bu düşünürlerin Marx'ı Marx'tan daha iyi anladıkları ve onu epistemolojik planda "düzelttikleri" iddiası yer yer ironik tepkilere de yol açmıştır.[36] Oysa, öyle görünüyor ki "kesinti" fikri Althusser okulunda Marx'tan çok, Marx'ı izleyen dönemdeki Marksist tartışmalar bağlamında kullanılan, özellikle de komünist parti ideolojilerine karşı yöneltilen bir kavga aracı olarak düşünülmüştür. Bu niteliğiyle de Althusser ve Balibar'ın diğer tezlerine sıkı sıkıya bağlıdır.

Bu tezlerin temelinde Marx'ın Hegel'le ilişkisi sorunsalı bulunuyor.

Althusser Fransız Komünist Partisi'nin "yabancılaşma"yı ön plana çıkaran görüşlerini eleştirirken, Marx'ı Hegel'den koparıp Spinoza'ya bağlamak istemişti. Fakat filozofumuz daha sonra özeleştirisini yaparak kendi "teorisist" sapmasını da eleştirmişti. Balibar ise eserinde Marx'ın "her şeyi borçlu olduğu" Hegel'den hiçbir zaman tamamen kopmadığını ve "yabancılaşma" kavramını da (aslında Althusser'in de özeleştirisinde kabul ettiği gibi) terk etmediğini yazmıştır. Ancak her iki düşünürü de Marx-Hegel ilişkilerinde bir noktada saptadıkları devamlılık olgusu fazlasıyla rahatsız etmektedir. O da Hegel'in düşüncesine egemen erekselci (ilerlemeci-teleolojik) tarih felsefesidir. Balibar'a göre Marx bu "erekselci" metafizikten ancak 1870'ten sonra, bir yandan Alman sosyal demokratlarıyla tartışmasında "sosyalizme geçiş dönemi" fikrini ortaya atarak, öte yandan da Rus devrimcilere "kapitalist olmayan" gelişme modelini önererek kurtulmuştu.

Althusser'in ortaya attığı, Balibar'ın daha da geliştirdiği bu tez Althusserci akımın diğer tezlerini de temellendirmektedir. Gerçekten de tarihin öznesinin bulunmadığı, Marksizmin bir tarihselcilik (historicisme) olmadığı ve belli koşullarda üstyapıların da altyapıları belirleyebileceği şeklindeki fikirler hep bu temel tezden kaynaklanıyor. Kimileri Althusserci düşünceyi "yapısalcı Marksizm" diye

adlandırırken daha çok bu sonuncu öneriyi göz önünde bulunduruyorlardı.

Bu görüşler inandırıcı mıdır?

Balibar'ın geniş ufuklu, öğretici ve düşünceyi son derece tahrik edici açıklamalarına rağmen, Marx'la ilgili bu tezinin inandırıcı olduğu kanısında değilim. Bu kanımı önce bizzat Balibar'dan aktaracağım bir ifade çerçevesinde tartışmak istiyorum. Fransız filozofa göre Marx'ta "erekselci şema", hem "tarihi süreci tamamen kendisine tabi kılan", hem de aynı zamanda "bilimsel olarak gözlenebilen" bir şema olarak karşımıza çıkıyordu ve bu da "neredeyse dayanılmaz bir gerginlik" yaratıyordu.[37] Bu iki özellik bir arada barınabilir mi? Bunlardan ikincisi (bilimsel gözleme dayanma), birinciyi (*a priori* önkabul) ortadan kaldırmıyor mu? Daha açık bir ifadeyle, eğer "erekselci şema" bilimsel olarak gözlenebilir (ve tarihi analizle kanıtlanabilir) ise, bu onun *a priori* benimsenmiş bir "kanun" olmadığını, bilimsel çalışma gereği ortaya atılmış bir "varsayım" olduğunu göstermiyor mu? Öyle anlaşılıyor ki Balibar burada bir tutarsızlık görmüyor.

Balibar'ın, Marx'ın Rus devrimcilerine yanıtını yorumlarken de düşünürün *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'ne yazdığı önsözü epeyce zorladığı kanısındayım. Marx burada üretim biçimlerinin "ilerleme şeması"nı açıklarken tarihi olarak yaşanmış en ileri bir tecrübeyi (Batı Avrupa tecrübesini) göz önünde bulunduruyordu. Oysa, Mihailovski'ye yanıtında söylediği gibi, bu şemayı "en büyük özelliği 'tarih-üstü olmak' olan genel bir tarihsel-felsefi teori"ye indirgemek büyük bir hataydı.[38] Ve Marx'ın yanıtına egemen olan öfke ve ironi, kuşkusuz çok yanlış anlaşılmış olmaktan ileri geliyordu ve böyle bir "şema"ya hiçbir zaman dogmatik olarak inanmadığını ortaya koyuyordu. Buna rağmen Balibar'ın burada bir tutarsızlık ve yeni bir "epistemolojik kesinti" görmesi sanıyorum ki başka faktörlerle açıklanmalıdır. Balibar aslında Althusser geleneği içinde, Marx'tan çok Marksistlerle, daha doğrusu ortodoks Marksizmle tartışmaktadır. Bu bağlamda da okları en çok

Hegelci (erekselci-teleolojik) bir tarihi maddecilik anlayışına, kapalı bir sisteme indirgenmiş bir Marksizme çevrilmiştir. Filozofumuz bu çabasında yine de ihtiyatı elden bırakmıyor: "Beni yanlış anlamayın; Marx, benim gözümde vaktinden önce gelmiş bir *post-modern* değildir" diyor ve Marx'ın düşüncesinin "isteyerek bir tamamlanmama arayışı" olmadığını, sadece realitede gerekli olan ve "daha hızlı giden düzeltmenin onda doktrin kurmaya zaman bırakmadığını" da ekliyor (s. 114).

Burada Balibar'ın Marx'tan çok, ortodoks Marksizmle kavgasını bir yana bırakarak Marx-Hegel ilişkileri hakkında birkaç şey söyleyebiliriz.

* * *

Marx bir "düşünce devi" olarak nitelediği Hegel'den her zaman büyük bir hayranlıkla söz etmiştir. Ona göre, Hegel, diyalektiği mistik bir zarf içinde sunmuş olsa bile, yine de "hareketi bütünlüğü içinde sergileyen" ilk düşünür olmuştu.[39] Marx Hegel'i sadece yöntem konusundaki yaratıcılığı dolayısıyla değil, engin bilgisi ve ufkunun genişliği açısından da övüyordu.[40] Gerçekten, hiç de Hegel uzmanı olmadan söylenebilir ki, modern diyalektiğin kurucusu, sisteminin idealist çıkış ve bitiş noktalarına rağmen son derece somut tarihi analizler yapmıştı. Burada Hegel'in, Marx'ın doğumundan on sekiz yıl önce kaleme aldığı şu satırları aktarmak isterim. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* başlıklı eserinde Hegel şunları yazıyordu: "Eğer büyük bir kitle, toplumun bir üyesi için düzenli bir biçimde asgari ihtiyaçları karşılama düzeyi olarak görülen düzeyin altına inerse; eğer, böylece, bizzat kendi emeği ve etkinliğiyle haklarının, meşruluğunun ve onurunun duygusunu kaybederse, bu durumda, oransız zenginliklerin az sayıda ellerde toplanmasıyla birlikte bir plebin ortaya çıkmasına tanık olunur."[41] Bu satırlarda iş gücünün mal haline gelmesinin, yani modern işçi sınıfının doğuşunun ve sınıf kavgasının maddi temelinin hayli net bir ifadesini görmüyor muyuz? Kuşkusuz Marx, henüz "sınıf kavgası" fikrini tarihi

analizlerine dahil eden Fransız tarihçilerini okumadan önce Hegel'i okumuştu ve muhtemelen kendisini tarihçilere yönelten de, başka okumaları arasında, büyük düşünürün sadece soyut bir zarftan ibaret olmayan "tarihi diyalektiği" olmuştu.

* * *

Marx Aydınlanma geleneğinde, rasyonalist bir düşünürdü ve elbette bir "post-modern" değildi. Post-modern düşünceye daha yakın olanlar, galiba, "erekselci" düşünceye ve "sistem"e karşı çıkarken yer yer tarihin anlamı olabileceğini dahi kabul etmez izlenimi veren Althusser ve izleyicileridir. Böylece konjonktürün her şeyi belirlediği, üstyapıların da duruma göre altyapı işlevi yüklendiği ve fetişist bir "epistemolojik kesinlik" tutkusunun gelecek hakkında her türlü öngörüyü dışladığı bir tarih anlayışı ile karşı karşıyayız. Balibar, eserini bitirirken Marx'ın iki "saplantısı" olan *bilim* ve *devrim etikleri* arasındaki gerginlik konusuna işaret ediyor ve Marx "kesin sonuçlar sunmayacak kadar kuramcı ve tarihi tersliklere teslim olmayacak, felaketleri görmezden gelerek hiçbir şey olmamış gibi devam etmeyecek kadar da devrimciydi" diyor (s. 114). Kısaca, Fransız filozofuna göre, Marx "felsefe ile siyaset arasında görmezden gelinemeyecek bir aracı (passeur)" idi ve bu niteliği ile mutlaka XXI. yüzyılda da okunan bir düşünür olacaktır. Sadece XXI. yüzyılın ilk yıllarında Marx'ın düşüncesi konusunda yapılmış yayınlara bakarak, Balibar'ın herhalde büyük bir kehanette bulunduğunu söyleyemeyiz.

* * *

Felsefe ile başladık; felsefe dışına çıktık; *bilim* ve *devrim* arasındaki gerginlikleri yaşadık ve tabloyu siyaset ile tamamladık: Balibar'ın optiğinde "*Marx'ın Felsefesi*", ana renkleri itibariyle, felsefeden siyasete geçiş tablosu sergiliyor. Bunun, bir zamanlar çeşitli çelişkiler arasında "esas çelişki"yi arayan ve siyaseti de "komuta mevkiine"

oturtan Maocu düşünceye hayranlık duyan düşünürler için tutarlı bir sonuç olduğunu teslim edebiliriz. Althussercilerin Hegel yerine ısrarla Spinoza'yı yerleştirmek istemeleri de aynı amaçtan kaynaklanıyordu. Fakat, Balibar'ın düşünce hayatı burada ele aldığımız eserle bitmedi. Fransız filozofu aradan geçen on iki yıl içinde de birçok kitap yazdı; siyasal yorumlar yaptı, çağımızın kavgalarında yer aldı.

Bütün bu kavgalarda, Marx'a karşı olduğu hallerde bile Marx'la beraber düşündüğünü söyleyen Balibar bu kez nasıl bir tablo sergiledi? Kuşkusuz bunları anlatmak ancak ayrı bir incelemenin konusu olabilir. Bununla beraber bölümü Fransız düşünürün son yıllarda düşüncesine ve eylemine egemen olan temel kaygıları vurgulamakla bitirebiliriz.

* * *

Balibar çağdaş Fransa'nın en önemli filozoflarından biri olarak tanınır. Fakat bizzat felsefe ve "filozof"un statüsünü de sorgulayan bir düşünür için "filozof"luğun anlamı ne olabilir? Balibar, bu konuda aynı sorgulamayı daha önce yıllarca yapmış olan Althusser'i anımsayarak "tam bir filozof olduğuma hiçbir zaman inanmadım" diyor ve şunları ekliyor: "Althusser, hiçbir zaman *kimliğinizden emin olamazsınız, fakat ..mış gibi yaparsınız,* derdi. Filozof olmadığınızdan eminsinizdir, ama filozofmuş gibi yaparsınız; çünkü öğrencileriniz sizi böyle görmek ihtiyacı içindedirler."[42] Balibar da böyle "filozofmuş gibi" yapıyordu. Oysa asıl tutkusu, hocası Althusser gibi, siyasetti ve daha lise yıllarından itibaren siyasetin içindeydi. Genç öğrenci daha o yıllarda beğenmediği toplumsal düzenin değişimine katkıda bulunmak, yaşam kavgasında daima "en-alttakiler"in yanında olmak istiyordu. Felsefeyle siyaset arasında "sınır geçirici" ("passeur") olarak gördüğü Marx'a hayranlığı da buradan kaynaklanıyordu.

Balibar bir "guru" olmadı ve yaşam öyküsünü de fazla anlatmadı. O da (Althusser, Foucault, Derrida gibi) taşralıydı ve 1958'de, on altı yaşında Paris'e gelip iki yıl sonra da ünlü *Ecole Normale*'e (ENS)

girdikten sonra kendisini, hemen, Cezayir'de yürütülen kirli savaşa karşı protesto hareketleri içinde bulmuştu.[43] Bu yol aynı zamanda, daha önce Cezayir'deki işkencelere karşı çıkmış matematik öğretmeni babasının yoluydu.

Balibar 1960-81 arasında Fransız Komünist Partisi içinde, Althusser'le birlikte çalkantılı bir militan hayatı yaşadı. Parti'den çıkarıldıktan sonra ise temel sorgulamaları ve siyasal hayatı Avrupa'nın birleşmesi, 'ulus-devlet'in anlamı ve geleceği, proletarya-kitle ilişkileri (ya da "*Kitlelerin Korkusu*") ve de özellikle göçmen işçilerin durumu temaları etrafında odaklandı. Yabancı işçilerin haklarıyla ilgili etkinlikleri dolayısıyla, zaman zaman proletaryanın yerine göçmen işçileri koymakla eleştirildiği de oldu. 1996'daki bir yazısında, Balibar, (Günter Walraff'ın Fransızca'ya *Türk Kafası* diye çevrilen eserine gönderme yaparak) yabancı işçilere karşı ırkçılığın yeni bir şey olmadığını, sadece bu ırkçılığın işyeri ve getto sınırlarını aşarak "kitle" boyutları kazandığını ve böylece bir "Avrupa ırkçılığı"nın doğduğunu söylüyordu.[44]

Balibar, demokratik gelişmeyi çok eksik bırakan, buna karşılık (örneğin bir Toni Negri'nin sandığının aksine) "kapitalist seçkinler örgütlenmesi"ni mevcut ulusal devletlerden hiç de daha az sağlamayan Avrupa Anayasası'na da "hayır" oyu verdi.[45] Merkez bankası bağımsızlığını anayasaya sokarak monetarizmi dogmalaştıran ve Brüksel teknokratlarına "neredeyse tekelci bir temsil" sağlayan bu Anayasa, Avrupa Birliği'nin daha çok "yeni emperyalist" özlemlerine yanıt veriyordu.

Kısaca sınıf kavgası, değişik koşullarda, fakat aynı canlılıkla devam ediyordu. Ve Balibar da yine bu kavganın içindeydi.

26 E. Balibar; *La Philosophie de Marx*, La Découverte, Paris, 1993. s. 110.

27 Althusser, ölümünden birkaç yıl önce (8 Nisan 1986 tarihli mektubunda) Fernanda Navarro'nun "felsefe nedir?" sorusuna "kesin formül" ("formule définitive") olarak "felsefe, teoride sınıf kavgasıdır" demişti. Bkz. L. Althusser, *Sur la Philosophie,* Gallimard, Paris, 1994. s. 127.

28 Bu konuda Lucien Sève de, benzer bir formülle, “Marksizmin *eski felsefenin bilimsel dönüşümüne* dayandığını” (vurgu, L.S.) ifade etmiştir. Sève’in Marksizm anlayışını ilerde ele alacağım. Bk. L. Sève; *Marxisme et la Théorie de la Personnalité,* Editions Sociales, Paris, 1975. s.179.

29 Fransız felsefe tarihinde “epistemoloji” kavramının tarihi pek gerilere uzanmıyor. *Le Robert* tarihi sözlüğüne göre (cilt II, 1998, s. 1274) bu kavram Fransız literatürüne 1901’de, Bertrand Russel’ın “Geometrinin temelleri hakkında denemeler” başlıklı eserinin çevrilmesiyle girmişti.

30 Gaston Bachelard, *La Formation de L’Esprit Scientifique;* J. Vrin, Paris, 1986. s. 55. Althusser çevresinden D. Lecourt da 1971’de Bachelard’ın epistemoloji konusundaki yazılarını bir araya getirmişti. (*Epistémologie*, PUF, Paris, 1971).

31 *L’Humanité,* 11 Ekim 2004. (Sosyolojizm ve psikolojizm, gerçeğe ulaşmada sosyal ve psikolojik unsurlara mutlak bir rol yükleyen teorik yaklaşımlardır.)

32 Henri Lefebvre; *Idéologie Structurale,* Gallimard, Paris, 1971. s. 149.

33 M. Rubel, Marx ve Engels’in bilimsel katkılarını kendilerinin nasıl açıkladıklarını toplu bir şekilde vermiştir. Bkz. Karl Marx; *Oeuvres, Economie,* Pléiades, Paris, 1968. Cilt II, s. CXXVIII-CXXXII.

34 F. Engels; *Anti-Dühring,* Editions Sociales, Paris, 1977. s. 56.

35 Marx da, 1868’de kızı Laura’ya yazdığı bir mektupta kendisini “kitapları yutmaya ve sonra da onları değişmiş bir şekilde tarihin gübreliğine atmaya mahkûm bir makineye” benzetmişti. K. Marx, *Oeuvres, Economie,* I, s. CXXXV. (Ed. M. Rubel, Pléiade, 1965)

36 Pierre Bourdieu’nün ifadesiyle “Marx’ı Marx’tan daha iyi anlamak, (genç) Marx’ı (yaşlı) Marx adına aşmak, Marx’taki Marx öncesi kalıntıları gerçek Marksist Marx adına düzeltmek”, bu düşünürlerin (Althusser ve çevresinin, T. T.) “kurucu peygamberle özdeşleşmelerine” ve böylece “siyasal ve entelektüel otorite sağlamalarına” yol açmıştı. Bkz. Pierre Bourdieu, *Langage et Pouvoir Symbolique;* Editions Fayard, Paris, 2001. s. 383.

37 E. Balibar, age, s. 90.

38 Balibar, age, s. 108-109. Marx’ın Rus devrimcilerle yazışmaları için bkz. *Sur Les Sociétés Précapitalistes,* Editions Sociales, Paris, 1973.

39 K. Marx, *Oeuvres, Economie,* I, s. 558. (*Kapital’*in ikinci baskısına sonsözden).

40 Marx Hegel’in geniş bilgi hazinesini överken, Hegel’i o tarihlerde Fransa ve İngiltere’de çok gözde olan Auguste Comte’la karşılaştırıyor ve pozitivist düşünürün “acınacak” düzeyiyle alay ediyordu. Bkz. Marx-Engels, *Correspondance,* cilt. VIII, Editions Sociales, Paris, 1981. s. 290. (Engels’e 7 Temmuz 1866 tarihli mektuptan).

41 Hegel; *Principes de la Philosophie du Droit*, Gallimard, Paris, 1968. s. 261.

42 E. Balibar’la söyleşi. *Radical Philosophy,* Eylül-Ekim, 1999, no: 97.

43 Bu bilgileri de yukarıdaki söyleşiden derledik.

44 E. Balibar, *Existe-t-il un Racisme Européen?,* Futur Antérieur, 1996, 3.

45 J-A Nielsberg ile söyleşi; *Nous Allons vers un Etatisme sans Etat; L’Humanité,* 24 Mayıs, 2005.

II

LUCIEN SÈVE: TARİHİ MADDECİLİK, İNSANIN “ÖZ”Ü VE KİŞİLİK KURAMI

Lucıen Sève, Marksizm ve Kişilik Kuramı

Tarihi maddecilik, kuramsal yapısında “insan faktörü”nü yok mu saydı? Ya da en azından onu küçümsedi mi? Ve, eğer öyleyse, bu küçümsemenin Sovyet sosyalizminin devrimci özünü kaybetmesinde ne gibi bir etkisi oldu?

1960’larda Marksist tartışmaların en önemli başlıklarından biri “hümanizm” sorunuydu. Kapitalist sistemin bütün çirkinliklerine isyan eden, fakat Sovyet dünyasında da Gulag realitesini görmezden gelemeyen kimi düşünürler “insan faktörü”nü felsefelerine temel yapmışlardı. “İnsanı kurtarmak” istenci o yılların gözde tutkuları arasındaydı ve Batılı komünist parti kuramcıları da aynı kaygıyla seferber olmuş, Marksizmin aslında “gerçek hümanizm” olduğunu kanıtlamaya çalışıyorlardı. Daha ilk eserlerinde “insanın yabancılaşması”nı düşüncesine hareket noktası yapmış olan Marx’ın insanı ihmal ettiği nasıl söylenebilirdi?

Komünist kuramcılarla varoluşçu Marksistler arasındaki “hümanizm” rekabeti aynı yıllarda kendi anti-tezini de yaratmakta gecikmedi. Özellikle Fransız fikir hayatında, farklı kaynaklardan beslenen “yapısalcı” düşünürler bu tarihlerde “insan kavramı”nın *kuramsal planda* açıklayıcı bir işlevi olmadığını, dolayısıyla “hümanizm”in de metafizik bir yanılgı olduğunu ileri sürmeye başladılar. Tartışma epistemolojik düzeydeydi ve ortaya “hümanist”lerle “teorik anti-hümanistler” ikileminden oluşan bir kutuplaşma çıktı.[46] Yapısalcılar ve komünist partilerinde yönetimi temsil etmeyen bir kısım “yapısalcı”

Marksistler, başını Althusserci akımın çektiği “teorik anti-hümanizm” bayrağı altında toplandılar.

Aslında tablo bundan ibaret değildi. Marksist kuramda insanın yeri Sovyet psikologları arasında da düzeyli araştırmalara ve tartışmalara yol açmıştı. Daha 1957’de beş ünlü Sovyet psikologu, ortak bir bildiriyle, aralarında “bir sürü teorik sorun hakkında, özellikle de psikolojinin nesnesi (konusu) hakkında ciddi ayrılıklar olduğunu” ileri sürmüşlerdi.[47] Ayrıca bu kaygılar pek de yeni sayılamazdı. Daha önce de Fransa’da benzer tartışmalar olmuş ve Komünist Parti kuramcılarından G. Politzer insan realitesini somut bir psikoloji olarak ele alma gereğine dikkati çekmişti. Kısaca kökeni 1930’lara kadar uzanan, fakat özellikle 1960’lara damgasını vuran tartışmalarda tarihi maddeci kuramda “insan”ın yeri canlı epistemolojik sorgulamaların odağını teşkil ediyordu. İşte bu bölümlerde tanıtmaya ve yorumlamaya çalışacağım Marksist teorisyen Lucien Sève de *Marksizm ve Kişilik Kuramı* başlıklı eseriyle bu tartışmada çok önemli, hatta konuya özgün biçimde yaklaşımıyla, bir bakıma merkezi bir yer işgal ediyor.

* * *

Lucien Sève felsefe dünyasının herkes tarafından bilinen isimlerinden, ya da “guru”larından biri olmadı. Bunun çeşitli nedenleri arasında, Sève’in uzun yıllar Fransız Komünist Partisi yönetiminde yer almasını[48] ve fikirlerinin bir şekilde “ortodoksi”yi temsil eder görünmesini de sayabiliriz. Batı dünyasında kuramsal düşünceler, ne kadar özgün olurlarsa olsunlar siyasal partilerin, özellikle de komünist partilerin görüşlerini temsil ettiği (ya da öyle sanıldığı) durumlarda büyük bir itibara kavuşmuyorlar. Dar sınıf çıkarlarının yanı sıra, küçük burjuva entelektüellerinin “özgünlük” ve “moda” tutkuları da bu konudaki kuşkuculuğu ve kayıtsızlığı besliyor. Buna karşılık, “özgünlük” iddiası taşıyan kuramcılar, ya da düşünce tarihinin klasik metinlerine “özgün okuma”lar getiren filozoflar kolaylıkla daha geniş kitlelere ulaşabiliyor.

Biraz da bu nedenlerle, eseri Fransa’da beş baskı yapmış ve on altı dile çevrilmiş olsa bile, L. Sève bu düşünürler arasına girmedi. Dahası, kendi ülkesinde benzer statüdeki düşünürlere tanınan asgari olanaklardan da yoksun bırakıldı. Oysa, izleyen sayfalarda göstermeye çalışacağım gibi, Sève’in fikirlerinin “ortodoks”lukla ve dogmatizmle ilgisi yoktu. Sanırım bu konuda, yaşam öyküsüyle ilgili notlarına dayanarak, önce sözü düşünürümüze bırakmak daha uygun olacaktır.

* * *

Lucien Sève de Sartre, Althusser, Foucault ve daha birçok ünlü isim gibi, yüksek öğrenimini Fransa’nın son yüzyılda sanat ve düşünce hayatının önde gelen isimlerinin yetiştiği Yüksek Öğretmen Okulu’nda (ENS’de) yapmıştı. Felsefe öğrenimine 1945 ders yılında başlamış ve giriş sınavını 1939’da kazandığı halde okula bir Nazi kampında beş yıl geçirdikten sonra yine 1945’te katılan Althusser’le sınıf arkadaşı olmuştu. Kendisinden sekiz yaş büyük olmasına rağmen Althusser, “o sırada kimsenin ustası olmadığı için” elbette Sève için de bir “Marksizm ustası” olmamıştı.[49] L. Sève’in, “okulda hayat boyu dost olduk” dediği Althusser, o yıllarda kendisi gibi Marksizmi öğrenme çabası içindeydi ve onu, kendi ifadesiyle, “henüz Althusser olmadan, Louis olarak” tanımıştı. Sözünü ettiği “hayat boyu” dostluğun aynı zamanda ne kadar büyük bir rekabet ve teorik kavgalar içinde geçtiğine daha sonra değineceğim. Fakat bu aşamada Sève, tıpkı Althusser gibi, bu prestijli okulda bile Marksist öğretinin tamamen sansür edilmesinden şikayetçiydi ve 1942-1949 arasında, (hazırlık okulu dahil) ENS’te Marx’a “bir saatlik bir dersin bile tahsis edilmediğini” hâlâ acılıkla anımsamaktadır.

Althusser’le aralarındaki ikinci benzerlik, ikisinin de Marksizme siyaset yoluyla, daha somut olarak da Fransız Komünist Partisi’nin eylemlerine duydukları ilgi yüzünden yaklaşmış olmalarıydı. “Ulm Sokağı’nda (ENS’in bulunduğu sokakta T. T.) geçirdiğim ve hemen

sonraki yıllarda" diyor Sève, "beni çeken şey Marksist felsefe olmaktan ziyade komünist siyasetti ve bunda da garip bir taraf yoktu. Hayatı değiştirmek için korkunç bir sabırsızlık duyuyordum ve bunun için de dünyayı değiştirmek gerektiğini öğrenmekte gecikiyordum." Genç öğrenci ilk kez 1948'de, okulun komünist hücresinin dağıttığı Lenin'in (iki cilt ve iki bin sayfalık) "*Seçilmiş Eserler*"i sayesinde "devrimci politikanın çok yüksek teorik düzeyi" ile temasa gelmiş ve büyülenmişti. Sève, "Marx'a ve onun gençlik eserlerinden ziyade *Kapital*'ine, Lenin'e duyduğum heyecan yüzünden yöneldim" diyor (s. 259).

* * *

Lucien Sève'in meslek hayatı lise felsefe öğretmenliği ile geçti. Hatta kariyerinin daha ilk yıllarında, henüz tayin edilmiş olduğu Brüksel Fransız lisesindeki öğretmenliğinden de az kalsın kovuluyordu. Gerçekten de 1950'de ülkede "Fransız usulü Maccarthysme" doruğuna ulaşırken, Sève, lise öğrencilerine "Marksist-Leninist propaganda" dolayısıyla meslekten uzaklaştırılma tehdidiyle burun buruna gelmişti. Düşünürümüz salt "fikir suçu" dolayısıyla uğradığı baskıların ve bu baskılarda "sözde solcu siyasi sorumluların aldığı rol"ün kendisini "hayat boyu bir komünist militan" yaptığını söylüyor.[50]

49'lu Sève, ENS'te kendi döneminin yüksek öğretim kadrosuna kabul edilmemiş tek öğrencisi olmuştu. Hayat öyküsüyle ilgili notlarına göre, dünya çapında başarıya ulaşan "*Marksizm ve Kişilik Kuramı*" başlıklı eserini yazdıktan sonra bile bir taşra üniversitesine yaptığı başvuru dikkate alınmamıştı. Düşünür, bu olguyu değerlendirirken ilim, araştırıcılık ve üniversite ilişkileri konusunda çok ilginç değerlendirmeler yapıyor. "Hiçbir zaman üniversite mensubu bir araştırıcı olmadım ve değilim", diyor Sève ve şunları ekliyor: "Bu duruma ne esef ediyorum, ne de bundan gurur duyuyorum; istemeyerek de olsa, çalışmalarıyla, üniversiteli araştırıcı olmanın, araştırıcılığın

mümkün olan tek şekli olmadığını kanıtlayanlardan biri haline geldiğimi düşünüyorum” (s. 261).

Marksist kuramcıya göre üniversite kariyeri yapmamış olması kendisi açısından hem olumlu, hem de olumsuz sonuçlar doğurmuştu. Olumlu taraf şuydu: Sève, üniversite dışında kalarak, “paha biçilmez bir özgürlük, kurumsal araştırma yönetimlerinin hem üstünlüklerine hem de sefaletlerine hiçbir şey borçlu olmama özgürlüğü” kazanmıştı. Buna karşılık bir de kayıbı vardı: Üniversite dışında kalarak, düşünürümüz, “profesyonel hayatın ve araştırma etkinliğinin çok yararlı örtüsünden; yüksek bilgi alanında çok verimli bir birliktelikten ve her şeyden çok da öğrencilerle fikir alış verişinden ve onların aracılığıyla da kişisel katkıların elle tutulur işlevselliğinden” yoksun kalmıştı. Yine de bu yoksunluk kendisini yirmi yılın ürünü olan temel eserini yazmaktan alıkoymadı. Sève, “*Marksizm ve Kişilik Kuramı*”nda, o yılların en tartışmalı konusuna eğiliyor ve her türlü polemik espri dışında, Marksizmin, kimilerinin ileri sürdüğü gibi “insanı unutmadığını”, aksine “hümanizm”i bilimsel temellere oturttuğunu ortaya koyuyordu

* * *

Sève’in eserinin çok düşündürücü ve öğretici olduğunu kolaylıkla söylesem de, “kolay” bir eser olduğunu hiç de söyleyemeyeceğim. Gerçekten de bu eser, altı yüz sayfalık hacminin ötesinde, bazı başka nedenlerle de okunması yer yer güç bir yapıt özellikleri taşıyor. Güçlük, Fransız felsefesinde sık rastlandığı gibi gizemli ifadelerden, yeni üretilmiş ve statüsü belirsiz kavramların bolluğundan doğmuyor. Aksine, eserde, herhalde Sève’in lise öğretmenliği tecrübesinden de beslenen pedagojik kaygılarla, her fikir ve her ayrıntı üzerinde uzun uzun duruluyor ve yazar gerek dayanaklarını gerekse eleştirilerini sayısız göndermelerle temellendiriyor. Bu ise aynı açıklamaların sık sık yinelenmesine ve değişik formüller altında değişik fikirler arayan okuyucuların zihninin yer yer karışmasına yol açıyor. Burada Balibar’ın

daha önce incelediğimiz eserinden tamamen farklı bir durumla karşı karşıyayız. Balibar'ın yüz yirmi beş sayfada sadece Marksist felsefeyi değil, tüm Marksizm tarihini özetleyen ve yoğunluğu yüzünden de yer yer netliğini (bazen de inandırıcılığını) kaybeden eseri yerine, altı yüz sayfada Marx'ta "insan" anlayışını sorgulayan; Marx'ın adeta tek bir cümlesini (Feuerbach'a karşı *Altıncı Tez*'ini) yorumlayan bir eser var karşımızda. Kuşkusuz Sève de, kendi açısından, Marksizm ve psikoloji tarihinde uzun gezintiler yapıyor; aynı sorunlara değişik açılardan, değişik kültür gelenekleri penceresinden bakıyor. Ne var ki bunu çok özenli bir biçimde yaptığı izlenimini edinemiyoruz ve bu nokta belki de eserin en büyük zaafını teşkil ediyor. Nitekim L. Sève'in kendisi de bu konuda rahatsız görünüyor ve eserinin 1975'de yayımlanan üçüncü baskısına yazdığı "sonsöz"de bazı açıklamalarda bulunmak ihtiyacını hissediyor. Düşünürümüz bu açıklamalarında eserini 1968 Nisan'ında yazmaya başladığını, fakat bir ay sonra patlayan devrimin kendisini aylarca bu çalışmadan kopardığını söylüyor ve sonra da "teorik konsantrasyona az elverişli koşullarda, bir hamlede bitirdiği" eserinde bazı analizlerinin istemediği ifadelere büründüğünü ve "redaksiyon koşulları yüzünden bazı tekrarlardan kaçınamadığı" itiraf ediyor (s. 584, 1 no'lu dipnotu).

* * *

Aslında, Sève, tezlerini yer yer çok mütevazı formüllerle sunmuş olsa bile, "*Marksizm ve Kişilik Kuramı*"nda "yeni bir bilim" geliştirmek gibi son derece iddialı bir misyonla karşımıza çıkıyor. Gerçi Marksist filozof bu girişiminde tam bir "özgünlük" iddiası taşımıyor; aksine, "bilimsel psikoloji"nin temellerinin Marx'ta zaten mevcut olduğunu söylüyor. Yine de, öyle anlaşılıyor ki, çağdaş kapitalist işbölümünün yarattığı "bilimsel uzmanlaşma" bağlamında, felsefe formasyonlu ve üniversite dışı devrimci düşünürün bu iddiası Batı akademik dünyasınca "aşırı" bulundu. Nitekim geniş ölçüde egemen sınıfların biçimlendirdiği yayın

dünyası L. Sève'i hiçbir zaman ön plana çıkarmadı: Sınıf kavgasının doruğuna ulaştığı bir dönemde onu tamamen yok sayamasa bile!

L. Sève'in eseriyle ilgili bu genel gözlemlerden sonra çalışmanın içeriğine geçebiliriz. Bu noktada, sadece, anlatımı kolaylaştırmak amacıyla açıklamalarımda Fransız filozofun sunuş şemasına yer yer sadık kalmayacağımı eklemek isterim.

* * *

L. Sève, eserinde, "kişilik kuramı" başlığı altında bilimsel bir psikolojinin (başka bir ifadeyle bir "biyografi" biliminin) olanaklarını araştırıyor ve bu arayışında da, üniversitelerde antropoloji, psikoloji, psikanaliz gibi adlar altında okutulan "insan bilimleri"nin epistemolojik statüsünü sorguluyor. Bir disiplinin üniversite programlarına girmiş olması, onun mutlaka bilimsel olması anlamına gelmeyeceği için düşünürün bu girişimi de elbette kendi meşruluğunu kendi bünyesinde taşıyor ve herhangi bir akademik fetvaya ihtiyaç duymuyor.

İnsan faktörünü kendi bütünlüğü içinde kavramaya çalışan "psikoloji bilimi" aslında çok eski ve paradoksal bir geçmişe sahiptir. Başka disiplinlere karışmış biçimde ve çoğu kez onlara temel teşkil eden kuramlarıyla uzun bir tarihi olmakla beraber, özerk bir statüye kavuşması hayli yakın tarihlere rastlar. Gerçekten de, Aristo'nun "ancak genelin bilimi olabilir" kuramı yüzyıllar boyunda Avrupa'ya egemen olmuş ve "kişilik kuramı" şeklindeki bir psikoloji bilimi bir türlü özerk statüye kavuşamamıştı. Bu dönemde "insan ruhu" metafizik bir yaklaşımla ele alınıyor ve insan, varlığının "öz"ünü teşkil eden genel ve soyut nitelikler çerçevesinde irdeleniyordu.

Modernizmin ve mekanik materyalizmin doğuşu da durumu çok değiştirmemiştir. Descartes'ın "ruh ve vücut" ayrımına dayanan düalizmi ve onun mekanik materyalizmini ön plana çıkaran öğrencisi Dr. Régius'ün yaklaşımı, XIX. yüzyılın Broca, La Mettrie, Broussais gibi materyalistlerine kapıyı aralamış, fakat "insan telakkisi" metafizik

niteliğinden bir şey kaybetmemişti. Nitekim XIX. yüzyıl Fransız düşüncesini derinden etkilemiş olan Auguste Comte'un pozitivizmi, önerdiği "bilimler tasnifi"nde psikolojiyi "sahte bir bilim" olarak dışlarken sadece mevcut durumu onaylıyor ve güçlendiriyordu.

Auguste Comte, konusunu "insan ruhu ve insanın zihinsel işlevleri" olarak gördüğü psikolojiyi bilim alanından dışlarken bu disiplinin "yönteminde öznelci (subjectivist), ilhamında ise metafizik" olduğu gerekçesine dayanıyordu. Ona göre insan yaşamı, "birbirinden özünde ayrı" iki dizi olaydan ibaretti. Bunlardan birincisi bireyle, ikincisi ise insan cinsinin özelliği olan 'toplumsallık'la sınırlı olup, bunlar "organik fizik" (fizyoloji) ve "toplumsal fizik" (sosyoloji) adları altında iki ayrı bilime konu teşkil ediyorlardı. "Toplumsal fizik, organik fiziğe bağımlıydı ve onu etkilemiyordu."[51]

İnsanın toplumsal ilişkileri organik varlığını gerçekten de etkilemiyor muydu?

İşte Comte'un büyük yanılgısı bu ayrımında ve "toplumsal"ın "organik" üzerine hiçbir etki yapamayacağı yönündeki kuruntusunda yatıyordu. Oysa Comte'un yukarıdaki satırları yazmasından daha on beş yıl bile geçmeden, 1845'te, Marx, Feuerbach felsefesine karşı altıncı tezinde "insanın özü"nü insanın dışında, "toplumsal ilişkilerin beraberliği"nde buluyor ve özerk bir "kişilik kuramı" için gerçek bilimsel temelleri atıyordu. Bu teziyle, Marx, "insan kişiliği"nin bir çeşit "altyapı"sı olarak sunduğu "toplumsal ilişkiler"in, belli ölçülerde insanın organik yapısının gelişimini de belirlediği kanısını ifade etmiş oluyordu.

Sève, Comte'un psikolojiyi bilim saymayış tarzına bakarak "bu analiz, XIX. yüzyıldan beri psikolojinin gelişme tarihini aydınlatmıyor mu?" diye soruyor. Gerçekten de, Comte'çu ikilemle en çok savaşan Marksist düşünür H. Wallon bile, yaklaşık yüz yıl kadar sonra, materyalist olarak fizik dünya ile toplumsal dünyanın birliğini tutarlı bir şekilde

savunduktan sonra “psikolojinin objesi bilinçtir”; psikoloji, “bilince ait ya da bilinci çağrıştıran olguların incelenmesidir” dememiş miydi?[52]

Psikolojinin yapay düalizmi bertaraf edilmiş, fakat bilimsel konusu (nesnesi) hâlâ gerçekçi bir biçimde formüle edilememişti.

* * *

L. Sève eserini verdiği sırada “hümanizm” sorunu Fransa’da Sartre, Lévi-Strauss ve Althusser arasında canlı tartışmaların konusuydu ve bu tartışmaların temelinde de Sartre’ın insanı ve öznelliği Marksizme “antropolojik temel” yapma iddiası yatıyordu. Varoluşçu filozof, ilk büyük felsefi eserinde (*Olmak ve Hiçlik*’te) insanın bir “özü” olabileceğini yadsımış ve insanın değişen “durum”larda “öznel” seçimlerle sürekli kendisini yaratan bir canlı olduğu varsayımından hareket etmişti. Böylece “insan”, kendisini ve tarihi yapan unsur olarak soyut bir öznellik, aşkın bir bilinç şeklinde ele alınıyor ve “mutlak özgürlük” ile tanımlanıyordu.

İnsanı “mutlak özgürlük” olarak tanımlayanlar elbette sadece Sartre ve yakınları değildi. 1950’lerin “temel kişilik” (“basic personnality”) arayışı içindeki psikologları, bazen M. Dufrenne’de olduğu gibi Sartre’a gönderme de yaparak, aynı “belirleyici” niteliği ön plana çıkarmışlardı.[53] Oysa, Sève’in işaret ettiği gibi, Sartre bu tezi geliştirirken, yüz yıl önce yine insanı “kendi kendini belirleyici bir özgürlük” olarak tanımlayan (ve “varoluşçuluğun fikir babalarından” sayılabilecek) M. Stirner’e karşı Marx’ın eleştirilerinden habersiz görünüyordu.[54]

Sartre “insanın özü”nü reddederken aynı solukta burjuva değerleriyle de alay ettiği için savaş sonrasının onuru kırılmış Fransa’sında “özgürleştirici” güçler arasında yer almıştı. Fakat felsefesi “toplumsal ilişkiler” olgusunu hesaba katmadığından somut bir politikaya götürmüyor, sempati duyduğu halk sınıflarına kapıyı aralamıyordu. Aradaki diyalog ikinci aşamada, “*Diyalektik Aklın Eleştirisi*” başlıklı

eserinde Sartre'ın kendisini Marksist, Marksizmi de "çağımızın aşılmaz felsefesi" olarak ilan etmesiyle kuruldu. Fakat yine de ortada değişen büyük bir şey yoktu. Sartre, öznellikten (sübjektivizmden) vazgeçmiyor, sadece, eklektik bir biçimde, varoluşçu felsefeyle Marksizmdeki bir "boşluğu doldurmak" istediğini söylüyordu. Eski tutumu konusunda tek özeleştiri olarak da, "temel yabancılaşma", diyordu, "*Olmak ve Hiçlik*'te yazdıklarımdan yanlış olarak anlaşılacağı gibi doğum öncesi bir seçimden doğmuyor; insanı pratik bir organizma olarak çevresine bağlayan tek yönlü içsellik ilişkisinden doğuyor."[55] Yani insan, Sartre'ın *pratico-inerte* olarak adlandırdığı toplumsal kurumlar içinde *yabancılaşıyor* ve ancak "bireysel, özgür proje"sine tekrar sarılarak (ve sadece bu şekilde) bu *yabancılaşmayı* aşıyordu (s. 480). Bu yüzden insanın "çevre" ile ilişkileri söz konusu olunca da, Sartre'ın optiğinde fabrikada çalışan bir işçiyle otobüs durağında bekleyen bir kişi arasında bir fark kalmıyordu. Bu durumda varoluşçu filozofun tarihi maddeci tezleri benimsemiş olduğunu ilan etmesi de pratikte fazla bir anlam taşımıyordu. Ve Sartre, "tarihi maddeciliği varoluşçu olarak düşünme" ve Marksizmi "hümanist" bir felsefeye dönüştürme çabalarında, kapitalist üretim biçiminin sağladığı formel özgürlükleri "tarihi, somut özgürlük" olarak kabul ettiği için, felsefesi de, Sève'in deyimiyle, "burjuva toplumuna bireysel bir *isyan*" olmanın ötesine geçemiyordu (s. 481).

* * *

Sartre'ın "toplumsal ilişkiler"in dışında, soyut bir insana dayandırdığı felsefesi çok eleştirilmiştir. Marx'ta insan ve psikoloji anlayışına geçmeden, yine Sève'in optiğinde, varoluşçu sübjektivizmin bu kez yapısalcı eleştirisine değinmemiz gerekiyor. Gerçekten de yapısalcılık, çeşitli biçimler (antropoloji, dilbilimi, psikanaliz, etnoloji) altında tüm "öznelci" yaklaşımları hayalcilikle suçlamış ve çözümlemelerinin temeline "nesnel, gayri-şahsi ve bilinçsiz yapıları" yerleştirmişti.

Biliyoruz ki Althusserci Marksizmi de etkileyen bu eleştirilerin en önde gelen temsilcilerinden biri Claude Lévi-Strauss idi.

Aslında düşüncesine soyut ve metafizik hümanizmin eleştirisini temel yapan Lévi-Strauss da başlangıçta antropolojisini Marksizmle uzlaştırmak istiyordu ve Fransa'da yapısalcılığı başlatan eserinde amacının "son elli yılın etnoloji alanındaki kazanımlarını Marksist akımla bütünleştirmeyi denemek"[56] olduğunu yazmıştı. Ne var ki "insanı temellendirmek değil, yapılar içinde eritmek" isteyen Lévi-Strauss da aslında insanı "temellendiren", ya da onun "özünü" teşkil eden unsurun (özgül bir biçimde içselleştirdiği) *toplumsal ilişkiler* olduğunu unutmuş; daha doğrusu bunu hiç düşünmemişti.[57]

Marx, *Alman İdeolojisi*'nde "insanları hayvanlardan bilinçle, dinle ya da istenilen her şeyle ayırt etmek mümkündür; fakat onlar hayvanlardan ancak yaşamlarını sürdürme araçlarını *üretmeye* başladıkları an, vücut yapılarının ileri bir aşaması ile farklılaşmaya başlıyorlar; varlık araçlarını üretirken, insanlar, dolaylı olarak maddi hayatlarını da üretiyorlar" diye yazmıştı.[58] Oysa Lévi-Strauss, "reel olarak gözlenebilir insan grupları ile değer, fayda, kâr gibi kavramların ne ilişkisi olabilir?" diye soruyor ve "iktisat ilminin evrensel bir bilim olmayıp, insanlığın gelişmesinin küçük bir kısmıyla sıkı sıkıya sınırlı"[59] bir ilim olduğunu ileri sürüyordu. Bu açıklamalar gösteriyor ki, Sartre gibi "Marksizmi tamamlamak" amacıyla yola çıkan Lévi-Strauss, üretim ve büyüme (veya Marksist deyimle *genişlemiş yeniden üretim*) süreçleri dışında olan ve bu yüzden de "iktisadi inceleme"ye konu teşkil etmeyen hiçbir insan topluluğu olamayacağını kabul etmek istememiş ve iktisat bilimini sadece iktisadın "teknokratik burjuva formları" içinde düşünmüştü (s. 484).

Lévi-Strauss, aynı makalesinde sunduğu bilim tasnifinde "hukuki incelemeleri, siyasal ve iktisadi bilimleri, sosyolojinin ve sosyal psikolojinin bazı dallarını" *toplum bilimleri grubu*, "tarih öncesi bilimi, arkeoloji ve tarih, antropoloji, dilbilimi, felsefe, mantık ve psikoloji"

çalışmalarını da *insan bilimleri grubu* olarak kabul etmişti. Bunlardan *toplum bilimleri* sorunları özellikle “pratik müdahale açısından” ele alırken, *insan bilimleri* “yapısalcı yöntemin seçkin alanı”nı oluşturuyor ve “asıl temel araştırmalar” burada yapılıyordu.

Lévi-Strauss’un bu ikili ayrımı epistemolojik açıdan tatmin edici sayılabilir mi?

Sève’in deyimiyle “Marksizmin tüm entelektüel devrimini bir kalem darbesiyle silen” bu ikilem, ekonomi politiği psikoloji ve felsefe tarihinden radikal bir şekilde ayırarak “pragmatizm”e indirgiyor ve Fransız (Comte’çu) idealist sosyoloji geleneğiyle buluşuyordu. Bu perspektifte de, artık geriye dünyayı “insan zihninin evrensel kanunları”nın[60] yönettiğini ilan etmekten başka bir şey kalmıyordu. Nitekim Lévi-Strauss’un iddiası buydu[61] ve bu perspektifte Marksist altyapının yerini de “dil yapıları” alıyor ve “dil vasıtasıyla toplumsal hayatın tüm biçimleri yerleşiyor ve süreklilik kazanıyordu”.[62] Aynı bağlamda ünlü antropologa göre dilbilimi de “pilot disiplin” statüsü kazanıyordu. Biliyoruz ki dilbilimi, “bilinçaltının söylemi dil şeklinde yapılanmıştır” diyen Lacan için de “pilot bilim” işlevi görmüş ve onun aracılığıyla Althusser’ci Marksizmi de etkilemiştir.

* * *

Kuşkusuz Marx ve Marksistler dilin ve dilbilimin önemini hiçbir zaman küçümsemediler. Örneğin Marx *Alman İdeolojisi’*nde insanın ancak “varolma araçlarını üretmeye başlayarak insan haline geldiğini” açıkladıktan sonra şöyle devam etmişti: “dil, bilinç kadar eskidir; dil, gerçek, pratik ve başkaları için olduğu gibi sadece benim için de mevcut olan bilinçtir; aynen bilinç gibi ihtiyaç ve başka insanlarla ilişki zorunluluğu ile ortaya çıkar”.[63] Görüldüğü gibi bu betimlemede dil, yapısalcı yaklaşımda olduğu gibi emekten ve üretim ilişkilerinden soyutlanmış bir “öz” şeklinde değil, çalışmanın ve ortak üretimin bir parçası olarak ele alınmaktadır.

Yapısalcı Marksizmin bu tablodaki yeri neydi? Sève'in bu konudaki çözümlemesini ve eleştirilerini izleyen sayfalarda ele alacağız.

46 L. Althusser, 1967'de kaleme aldığı (fakat, ölümünden sonra yayınlanan) bir yazısında "Hümanizm kavgası" adını verdiği bu "kavga"nın nasıl başladığını anlatmıştır. Filozofa göre, 1963 yazında tesadüfen bir dostunun evinde Adam Schaff'la karşılaşmıştı. Polonya Komünist Partisi yöneticilerinden olan Schaff Marksizmde insan sorununu en iyi bilenlerdendi ve Erich Fromm ile birlikte "Sosyalist Hümanizm" konusunda kolektif bir eser hazırlıyorlardı. Althusser'in bu fikri paylaşmadığını söylemesine rağmen kendisinden de bir yazı istediler ve yazarın söylediğine göre her komünistin "liberal", yani "demokrat" olmak zorunda bulunduğunu da eklediler. Althusser yazıyı gönderdiğini, fakat yazısının basılmadığını söylüyor. L. Althusser, *Ecrits Philosophiques et Politiques,* Paris, Stock/Imec, 1997, cilt: 2, s. 451-542.

47 Lucien Sève; *Marxisme et la Théorie de la Personnalité,* Editions Sociales, Paris, 1975. s. 35. (*La Raison,* 1957, no. 19. s. 98). Bu incelemede Sève'in eserine yapacağım göndermeler metnin içinde verilecektir.

48 L. Sève 1961-1994 arasında Fransız Komünist Partisi'nin Merkez Yürütme Komitesi'nde yer aldı.

49 L. Sève; *Penser avec Marx Aujourd'hui, I. Marx et Nous;* La Dispute, Paris, 2004. s. 257. (Sève'in hayatıyla ilgili izleyen notlar sayfa içinde verilecektir.)

50 Sève burjuvazinin "fikir suçları"nı cezalandırma kampanyasına katılan "sözde solcu" düşünürler arasında Althussercilerin akıl hocası "Genel felsefe müfettişi" Georges Canguilhem'i de sayıyor. Age, s. 259.

51 Sève, age. s. 349. (A. Comte, *Cours de Philosophie Positive,* 2. Ders, Paris, 1830-1842)

52 Aynı eser, s. 353. (H. Wallon, *La Pensée,* Eylül-Ekim 1954)

53 M. Dufrenne; *Pour L'Homme,* Editions du Seuil, 1968, s. 156. (Sève, s. 301)

54 Marx, Stirner'i eleştirirken "özgürlüğün kendi kendini belirleme, bireysellik olarak tanımlanması bütün ideologların, özellikle de Alman ideologların özelliğidir" diyordu. *İdéologie Allemande,* Editions Sociales, s. 341. (Sève, s. 302).

55 Aynı eser, s. 480. (Sartre, *Critique de la Raison Dialectique,* s. 286).

56 Claude Lévi-Strauss; *Anthropologie Structurale,* Paris, Plon, 1958, s. 364. (Sève, s. 483)

57 L. Althusser, Marx'ı tamamlamak isteyen Lévi-Strauss'u Marx'ı bilmemekle suçluyordu. "Lévi-Strauss bir üretim biçiminin ne olduğunu hiç bilmiyor" diye yazmıştır. Ona göre primitif toplumlardan hareketle çağdaş toplumlar hakkında hükümler yürüten antropolog, Marx'ın "toplumsal formasyon" kavramından da habersiz görünüyordu. Bkz. L. Althusser, *Ecrits Philosophiques et Politiques;* Paris, Stock, 1995, cilt: II. s. 418-430. (*Sur Lévi-Strauss* başlıklı ve 1966 tarihli yazı).

58 Marx-Engels; *İdéologie Allemande,* s. 45. (Sève, s. 486).

59 Claude Lévi-Strauss; *Aletheia,* 1966, no. 4. (Sève, 484).

60 Bu tezi dolayısıyla Lévi-Strauss "Kantçı" olarak nitelenmiş, kendisi de bunu kabullenmiştir. Doksan yedinci yaşına girerken kendisiyle yapılan bir söyleşide ünlü antropolog "sık sık

Kantçı olduğum söylendi; herhalde doğru!” diyordu. Düşüncesinin çeşitli yönleri, özellikle de Sartre’la karşılaştırmalı bir biçimde tarih ve olay anlayışı için bkz. Lévi-Strauss*; Les Temps Modernes;* no. 628, 2004. Claude Lévi-Strauss özel sayısı.

61 Lévi-Strauss toplumsal kurumları ve bireysel davranışları “insan zihninin bilinçdışı etkinliğinden ibaret olan evrensel kanunların zaman içindeki oluş biçimleri (“modalité”leri)” olarak tanımlamıştır. *Anthroplogie Structurale*, s. 75. (Sève, s. 487).

62 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale,* s. 392. (Sève, s. 486)

63 Marx-Engels; *Idéologie Allemande,* s. 45. (Sève, s. 486).

Marksizm, Psikoloji ve Kültürel Antropoloji

Lucien Sève'in bilimsel bir "kişilik kuramı"nı Marx'a dayandırma çabalarında tartıştığı çağdaş düşünürler, Fransa bağlamında, elbette ki Sartre ve Lévi-Strauss'tan ibaret değildi. Bunlara, özellikle, Marksizme anti-hümanist bir yorum getirmiş olan Althusser'i de eklemeliyiz.

Aslında Sève'e göre Althusser'ci Marksizmin yapısalcı akım içinde önemli bir yeri vardı ve düşünürümüz Althusser'in tezleriyle tartışmasını, 2004'te yayımlanan son eserinde bile sürdürmüştür. Bu nedenle Sève'in Anglo-Sakson ve Sovyetik versiyonları içinde "psikoloji" bilimine genel bakışına geçmeden, kısaca bu fikirleri üzerinde durmamız gerekiyor.[64]

* * *

Sève, Althusser'in "epistemolojik kesinti" kavramını kabul etmemiş, Marx'ın düşünce hayatını bir "süreç" olarak ele almanın daha doğru olacağını ileri sürmüştür.[65] Bununla beraber, 1845-46 yıllarında Marx'ın "toplumsal ilişkiler"i ve "insan"ı kavramada "kesin bir devrim" gerçekleştirmiş olduğunu ve bu devrimin "felsefi hümanizm"i artık geri dönmeyecek şekilde çürüttüğünü o da kabul ediyordu. Ona göre y*abancılaşma* ve *felsefi hümanizm* edebiyatının gizlediği bu "devrim"i gözler önüne sermede Althusser ve çevresi tayin edici bir rol oynamışlardı.

Gerçekten de Althusser şu noktada haklıydı: "İnsanın özü" tarihin öznesi değildi ve tarihi değişim insanın özündeki değişimlere göre

gerçekleşmiyordu. Böyle bir görüş "toplumsal ilişkiler"in nesnelliğini yadsımak, onları özneler-arası (inter-subjectif) ilişkilere indirgemek olurdu. Bu bakımdan *somut* tarihselliğin niteliklerini "insan doğası"na atfeden ahlaki ve teolojik antropolojinin temelinde yatan soyut ve durgun insan anlayışı radikal bir eleştiriyi hak ediyordu (s. 97). Fakat, geriye yine de bir soru kalıyordu: Marx, "felsefi hümanizm"i çürütürken "insan" faktörünü tamamen dışlamış mıydı? Yoksa, tam aksine, bunu yaparken farklı bir "insanın özü" kavramı geliştirerek "bilimsel hümanizm"in temellerini de atmış mıydı? Althusser bu konudaki çözümlemelerinde sarih olmamıştı.

Sève ve Althusser arasındaki temel ayrım, onların Marx'ın *Feuerbach üzerine 6. Tez*'ini yorumlama biçimlerinde ortaya çıkmıştır. Althusser, Marx'ın "insanın özü toplumsal ilişkilerin toplamıdır" şeklindeki tezini, *insanın özü olmadığı* şeklinde anlıyor, fakat bu konuda Marx'la ilgili açıklamaları iki farklı yoruma yol açıyordu. Bunlardan birincisi Marx'ın kuramsal açıklamalarında "insan" kavramını kesin olarak dışlamış olması teziydi ki Sève'e göre, bu, daha önce de yeterince açıklamaya çalıştığımız gibi, tamamen yanlıştı. Oysa, Althusser, idealist bir antropolojiye dayanan *hümanizm* anlayışını yadsırken, tüm Marksistlerin paylaşabileceği bir görüş daha ileri sürmüştü: "*Kapital'i Okumak*" isimli eserinde, Althusser, "insan" sorununu "sahte bir sorun" olarak teori alanından dışlamış, fakat bu "sahte sorun"un aslında "gerçek bir sorun"u gizlediğini de sözlerine eklemişti. Bu gerçek sorun ise, Althusser'e göre "*bireyselliğin tarihsel varoluş biçimleri sorunu*" idi.[66] Böylece Althusser, soruna sadece işaret etmekle yetinse bile, "insan" kavramının teoride bir yeri olacağını da kabul etmiş oluyordu.

* * *

Sève, Marx'ın *Feuerbach üzerine 6. Tez*'inde açıkça söylediği gibi "insanın özünü" kabul ettiğini ve bu özü de insanın *dışında* gördüğünü savunmakta ve bu konudaki yorumunda da "*merkezdışılaşma*"

(excentration) kavramını kullanmaktadır. Yani insanın özü vardır; fakat bu öz “toplumsal ilişkiler” olarak insanın dışında yer almaktadır. Sève’in bu tezi yorumlayış şeklini daha sonra ele alacağız; fakat, önce Althusser’in bu konudaki yanıtını görelim.

Althusser, uzunca bir sessizlikten sonra, yanıtında, Sève’in hümanizme bilimsel temel arayışında *öznelcilikten* ve *idealizmden* kurtulamadığını, Marx’ta öyle bir temel bulunmadığını yazmıştır. Althusser’e göre “Marksist felsefe için mutlak Merkez, radikal Köken, tekil Neden biçimlerinde Özne olamaz. Ve Sève’in yaptığı gibi, işin içinden sıyrılmak için ‘Özün Merkez-dışılığı’ gibi bir kavramla yetinilemez; zira, bu, kökeni itibariyle tamamen konformist bir *sözcüğe* (excentration) dayanan sahte *cesaret* ile Öz ve Merkez arasındaki göbek bağını devam ettiriyor ve bu yüzden idealist felsefenin içinde kalıyor: (Oysa) Merkez olmadığına göre her türlü merkez-dışılık da yersiz ve hayali niteliktedir” (Büyük harfler ve vurgular L. A).[67]

Althusser’in Sève’e itirazı böyledir. Buna karşılık Sève’in yanıtı nasıl olmuştur?

Sève, Althusser’in eleştirisine, kendi sözlerindeki *özne*, *köken* ve *merkez* gibi kelimeler büyük harflerle yazılarak düşüncesinin saptırıldığını ve kendisi açık bir biçimde “psikoloji hiçbir şekilde insanî olguların gizemini barındırmıyor” tezini savunduğu halde, Althusser tarafından haksız olarak insanın özünü bir “Özne” ve bir “Merkez” olarak ele almakla suçlandığını söyleyerek yanıt vermiştir.[68] Ne var ki bu kelime ve harf oyunlarının ötesinde, Althusser’in sözlerinde, Sève’e göre olumlu bir nokta da bulunuyordu: Althusser, Sève ile polemik yaptığı eserde (“*John Lewis’e Yanıt*”ta), Marx’ın olgunluk eserlerinde “yabancılaşma” kavramını terk etmediğini kabul etmiş; hatta bu kavramın, 1) antropolojik idealizmin bir varyantı olan *fetişizm* ve *reifikasyon* (insanın şeyleştirilmesi) kuramlarından soyutlanması; 2) *sömürü* kavramı ışığında düşünülmesi halinde “yararlı” olabileceğini dahi ifade etmişti (s. 565). Bu ise, Sève’in ifadesiyle, daha önce

reddedilmiş olan teorik hümanizmin dolaylı bir şekilde de olsa sonunda kabul edilmesinden başka bir anlama gelmiyordu.

Sève-Althusser tartışmasını burada noktalayarak, Sève'in düşüncesinin pozitif yönüne, "kişilik kuramı"nı nasıl tasarladığına geçebiliriz.

* * *

Sève, Marx'tan hareket ederek geliştirdiği "kişilik kuramı"nda somut bireyi esas olarak kapitalist üretim biçimi çerçevesinde çözümlüyor. Oysa, düşünürün vurguladığı gibi, kapitalist üretim biçimi insanlık tarihinin ne başlangıcı, ne de sonudur ve bugün *insan* dediğimiz varlığın "insanlaşması" belli üretim biçimleri aşamalarından geçerek oluşan tarihi bir süreç içinde olmuştur. Ve nasıl kapitalist üretim biçiminin yapısı ve kavramları bizlere daha önceki üretim biçimlerinin anatomisini de açıklıyorsa, çağdaş insan da bizlere daha önceki *bireysel kişilik formlarının* anahtarını verecektir. Bu anlamda tarihi maddecilik, en genel planda, "kişiliğin tarihi biçimlerinin kuramı" olarak ve "her türlü sözde *'psikoloji'*den bağımsız şekilde", örneğin, ihtiyaçlar, üretken emek, tüketim vb. gibi olguları açıklayacaktır. Aynı tabloda insan da serf, ilkel birikimci, özgür emekçi veya kapitalist gibi çelişik statülerde yerini alacaktır (s. 127).

Kapitalist sistem *toplumsal emeğin* yarattığı bir üretim biçimidir. Oysa toplumsal emek bir yönüyle "sermaye"nin oluşmasını sağlarken, diğer yönüyle de emekçilerin somut yaşamlarında çalışmalarını, yani bireysel olarak enerji harcamalarını ifade etmektedir. Aslında bunlar aynı şeylerdir ve madalyonun (somut ve soyut) iki yüzünü oluşturuyorlar. Ne var ki emeğin (toplumsal-bireysel) ikili niteliği mevcut duruma gizemli bir karakter vermekte ve malları, malların değişim değerini ve "mal fetişizmi"ni de yaratarak durumu anlaşılmaz kılmaktadır. Kısaca kapitalist sistemin temeli *emeğin kullanım ve değişim değerleri şeklinde ortaya çıkan ikili yapısıdır* ve zaten Marx'ın kendisi de anahtar kavram

“artıdeğer”i açıklayan bu ikili yapıyı çözümlerken “olguların anlaşılması tamamen bu teze dayanır” diyordu.[69]

Toplumsalla kişiselin kenetlendiği bu tezi biraz daha açmaya çalışalım.

* * *

Kapitalist pazarda işçiler aslında *emeklerini* değil *emek güçlerini* sattıkları halde piyasa mekanizması ve üstyapı kurumları satılanın *emek* olduğu yönünde bir kanı uyandırmakta ve işçinin ücretinin de *çalışma saatleri* üzerinden hesaplandığı sanılmaktadır. Oysa kapitalist sınıf, çeşitli yollarla, (çalışma saatlerini ve emek verimliliğini artırarak; iş organizasyonunu belli biçimlerde düzenleyerek; işsizlerden oluşan rezerv orduları yaratarak vb) emek gücünü ücretin değerinden daha verimli kılmak suretiyle bir “artıdeğer” yaratmakta ve bu da piyasa mekanizmaları ile sermayeci sınıflar arasında kâr, faiz ve rant şekillerinde paylaşılmaktadır. Bu süreçte işçinin üretken emeği *toplumsallaşmakta* ve ücreti de fabrikadaki çalışma saatlerinin karşılığı olarak değil, kendi dışında, piyasada, herhangi bir malın (adı *emek gücü* olan bir malın) fiyatı gibi belirlenmektedir. Oysa, işçiler yaşantılarının önemli bir kısmını işyerinde geçirseler bile, aldıkları ücret onların somut olarak özel (ve aile) yaşamlarını da belirlediği için, “insanın özü” de, böylece, ilke olarak kendi dışında, “toplumsal ilişkiler” bağlamında belirlenmiş olmaktadır. Marx’ın Feuerbach’a karşı geliştirdiği “altıncı tez”in anlamı budur.

* * *

Sève’in açıkladığı gibi, bu tez, Marx’ın *1844 Elyazmaları*’nda benimsediği “insan” kavramından çok farklıydı; fakat, arada yine de “epistemolojik bir kopuş” değil, belli bir devamlılık vardı. Marx *Elyazmaları*’nda da, aynı olgunluk eserlerinde olduğu gibi, insanın

“toplumsal bir varlık” olduğunu ifade etmişti. Marx, ayrıca, Sève’in de “devrim” olarak nitelediği teorik katkısında, hareket noktası olarak “insanın incelenmesi” ilkesini yadsıyıp, onun yerine “toplumsal ilişkilerin incelenmesi” ilkesini koymuyordu; aksine, iki yaklaşım arasında “derin bir birlik” olduğunu söylüyordu. “İnsan kişiliği” ve “toplumsal ilişkiler” birbirinden *ayrı* ve *bağımsız* yapılar değil, Sève’in önerdiği yeni bir kavramla “bitişik yapılar” (“*juxtastructure*”) idi ve devamlılık bu noktadaydı (s. 200). Buna karşılık değişiklik de şuradaydı: *1844 Elyazmaları*’nda hareket noktası genel ve felsefi nitelikte “insanın özü” iken, *1859 Girişi*’nde hareket noktası “bireyin istenci ya da doğası değil, onu toplum tarafından belirlenen bir *sosyal varlık* haline getiren tarihi ilişkiler ve koşullar”[70], yani nesnel toplumsal ilişkiler oluyordu.

Sève, Marx’ın bu dönüşümle “insan kavramı”na “bilimsel ve diyalektik” bir statü kazandırdığını ve böylece “hümanizm”in metafizik kabuğundan sıyrılarak bilimsel temellere kavuşmuş olduğunu düşünüyor (s. 172). Aynı bağlamda “kişilik kuramı” arayışında öncelik de *psikolojiye* değil *tarihi maddeciliğe* geçiyor ve ekonomi politik bu alanda da “pilot bilim” haline geliyor. Marx’ın eserlerinden, özellikle de *Kapital*’den “insan” sorunsalını çözümleyen sayfalar dolusu aktarmalar yapan Sève, “yüz yıl önce yazılmış bu sayfalar henüz *hâlâ asla okunmamış* gibi duruyorlar” diyor (vurgu L. S. s. 244). Oysa bu okumalara gerek görmeyen ve yüzyıllardır insanın özünü daima metafizik temelli bir “insan doğası” ya da “psişik yapı” tözünde arayan “Batı psikoloji bilimi” yine de boş durmamış, bu konuda zengin bir yazın geliştirmiştir.

Kısaca psikolojinin de bilim-öncesi bir tarihi vardı.

* * *

Psikoloji disiplini yakın tarihlere kadar bağımsız bir statüye sahip olmamakla beraber felsefi ve bilimsel yorumlarda önemli bir rol

oynamıştı. Örneğin, Adam Smith bile emeği “psikolojik bakış açısından, insana sağladığı zevk ya da hoşnutsuzluk” bağlamında ele almış ve bu yüzden *Grundrisse*’de (1857) Marx’ın eleştirilerine uğramıştı (s. 210). Sorun şuradaydı: Psikolojinin bir konusu (“nesne”si, “objet”si) olmamıştı ve tarihi evrim içinde bu planda, “hepsi de sonunda çıkmaza götüren” üç yaklaşım ortaya çıkmıştı.

Bu yaklaşımlardan birincisi geleneksel felsefi idealizmden kaynaklanıyordu ve insanı “ruh” ve “beden” ikiliği içinde ele alarak “beden”den tamamen bağımsız bir “ruhbilimi” kurmaya çalışıyordu. Bugün en az inandırıcı olan ve artık savunucu bulamayan yöntemin bu idealist yöntem olduğu söylenebilir.

İkinci yaklaşım ise, aksine, (ilk örnekleri XIX. yüzyıl başlarında F. J. Gall’de görüldüğü gibi) psikolojiyi nöroloji ve fizyolojiye indirgiyor; bunların dışında bir “ruhsallık” düşünemiyor ve “psikoloji”nin nesnelliğini biyoloji bilimlerinde arıyordu. Ne var ki kendine özgü ve bağımsız bir nesnesi olmayan bir bilim olamayacağına göre, psikoloji de varlık nedenini yitiriyor ve biyolojik bilimler içinde erimeye mahkûm ediliyordu.

Nihayet üçüncü yaklaşım ise ilk iki duruş arasında bir çeşit sentez arayışıydı. Bu perspektifte psikolojinin konusu, ruhsal ile nesnelin, psikolojik ile fizyolojiğin bütünleştiği tek ve aynı konuydu; ancak bu iki bilim (psikoloji ve fizyoloji) aynı konuya “farklı iki açı”dan bakıyorlardı. Ya da J. Piaget’nin dediği gibi, psikoloji ile fizyoloji “birbirine tercüme edilecek iki dil” oluşturuyorlardı (s. 40-41).

Bağımsız psikoloji arayışları nesnel dayanak konusunda olduğu gibi *temel kavramlar* konusunda da belirsizlik içindeydi. Örneğin, psikoloji, bireysel edimlerin *motoru* olarak ihtiyaç, içgüdü, dürtü, arzu vb. gibi kavramlar yaratmıştı. Fakat bunların, nesnel veya öznel planda, ne belirgin bir dayanağı vardı ne de aralarındaki ilişkiler açıklığa kavuşturulmuştu. Bu kavramlardan nesnel dayanağı kuşkusuz olan “ihtiyaç” kavramını bile temel psikolojik kavram olarak kabul etmek zordu. Aslında tarihi maddecilikle en kolay uzlaşacak nitelikteki bu

kavram zaten bu özelliği yüzünden idealist psikoloji tarafından küçümsenmiş, hatta dışlanmıştı (s. 46).

Burada bir parantez açarak "ihtiyaç" kavramına tarihi maddeciliğin nasıl yaklaştığını irdeleyebiliriz.

* * *

Tarihi maddeciliğe göre, "ihtiyaç", insanlığın ilk çağlarında, bireysel gelişmenin "aynı ihtiyaçların yinelenmesi ve tatmini döngüsü" içinde yaşandığı aşamada, biyolojik kökenli temel beşeri ("psikolojik") kavram olarak kabul edilebilirdi. Fakat insan işbölümünün gelişmesiyle *doğal* yaşamdan *kültürel* yaşama geçerken durum değişmişti. Marx'ın dediği gibi, (potansiyel) insan, "yaşamını sürdürme araçlarını (olanaklarını) üretme" süreci içinde "insanlaşmış" ve *üretici etkinlik* ön plana çıkarak tüketim de buna tabi olmuştu. Kısaca tarihi süreç içinde *ihtiyaç* olgusu giderek biyolojik niteliğini kaybetmiş ve tarihsel, sosyo-kültürel bir olgu haline gelmişti. "Açlık" gibi en temel bir ihtiyaç bile bu sürecin dışında değildi. Marx'ın *açlık* vesilesiyle işaret ettiği gibi, "çatal ve bıçakla yenilen pişmiş etle giderilen açlık; eller, tırnaklar ve dişlerle yutulan çiğ et açlığından farklı bir açlıktı".[71] Oysa burjuva "psikoloji bilimi"nin anlamadığı ya da kabul edemediği husus buydu. Psikologlar insanın psişik oluşumunun başlangıcında bulunan kavramların bütün gelişmiş psişik yapıların da başlangıcında bulunduğuna, yani temel kavramların aynı ve değişmez olduğuna inanıyorlardı. Sartre bile, Marksizme antropolojik dayanak ararken tarihi sürecin temeline soyut ve evrensel bir "ihtiyaç" kavramını yerleştirmişti.[72] Oysa tarihi maddeciliğe göre belli bir toplumsal formasyonda *belirleyici* olan olgular bu formasyonda işbölümünün gelişmesi ve yapısal değişiklikler sonucunda bu belirleyici konumlarını kaybediyor ve yeni belirleyici olgulara tabi hale geliyorlardı. Bu bağlamda yeni kavramlar da ("insanın anatomisinin maymunun anahtarı" olması gibi) eski kavramların anlaşılmasını sağlıyorlardı.

* * *

Sève, çağdaş Amerikan kültürel antropolojisini ve davranışçı okulu da aynı kritik espriyle ele almış ve tartışmıştır. Amerika'nın dışında da adeta hegemonya kurmuş olan bir sürü antropolog (Sheldon, Linton, Dufrenne, Kardiner vb), aralarındaki görüş ayrılıklarına rağmen, Feuerbach'taki "insanın özü" kavramını çağrıştıran *soyut ve genel bir insan* kavramını ortak bir hareket noktası kabul etmişlerdi. Öğretileri, "*temel kişilik*", "*kültürel kişilik*", "*statüsel kişilik*" vb. gibi adlarla adlandırdıkları genel bir insan tipini betimlemekti.[73] Toplumsal ilişkilerin diyalektiğini dışlayan ve R. Linton gibi "toplum son tahlilde bireylerin beraberliğidir" diye düşünen bu antropologlar "temel kişilik"in ("basic personnality") esas niteliklerini ve "davranış modelleri"ni araştırıyorlardı. Böyle bir yaklaşımda "ücretli çalışma" da belirleyici önemini kaybediyor ve "psikolojik durumların ve süreçlerin organize beraberliği" şeklinde ele alınarak çeşitli kültürel ölçütler (neler, nasıl yeniliyor; istirahat saatleri; çalışırken hangi aletler, nasıl kullanılıyor; sağlık sorunuyla ilgili davranışlar vb.) çerçevesinde inceleniyordu.[74] Böylece kişiliğin tayininde en önemli unsur olan "çalışma süreci" gereken ilgiyi görmekten uzak kalmış oluyordu.

Kültürel antropolojinin "temel kişilik" (*basic personnality*) kavramıyla bireyi statik olarak toplumsal ve kültürel ilişkilerde araması biyolojik verileri yok sayması anlamına gelmiyordu. Aksine insanın "doğuştan gelen" nitelikleri ve organik veriler kişiliği belirleyen tamamlayıcı unsurlar sayılıyordu. Bazen bunlara (şişmanların neşeli bir karaktere sahip oldukları şeklindeki yaygın kanıyı matematiksel biçimde kanıtlamaya çalışan W. H. Sheldon örneğinde olduğu gibi) tayin edici bir işlev de yükleniyordu. Hatta bu yaklaşım yazarı biyopolitiğe ve sonunda "ırk"ların tasnifine kadar götürmüştü. Kısaca, Dufrenne'in deyimiyle "az çok Marksizm kokan her şeye kuşkuyla bakan"[75] Amerikan antropolojisi, toplumsal, biyolojik ve psikolojik

faktörler sarmalının somut kişiliği nasıl belirlediği bilmecesini bir türlü çözemiyordu.

Aynı konuda tarihi materyalizm nasıl bir çözüm önermişti?

* * *

Marx'ın bu konudaki katkısı düşünceyi ve olguları soyut-somut ikilemi içinde değil de bir "ilişki ve süreç" diyalektiği içinde ele alması; "nesne"lerin durgunluğu ve soyutluğuna karşı, (Kopernik'vari bir tersyüz etme operasyonuyla) "ilişkiler"in diyalektiğini vurgulaması olmuştu. Tarihi maddeciliğe göre *toplumsal formasyonlar* "genel kişilik biçimlerini"; *toplumsal ilişkiler* de, belli bir toplumsal formasyon bağlamında, bireyin somut ve özgül kişiliğini belirliyorlardı. Bu demektir ki, birey, somut tekilliği içinde de bilimsel olarak anlaşılabilirdi ve Aristo'dan beri süregelen "ancak genelin bilimi olur" postülası yanlıştı. Oysa bu anlayış, tarihi materyalizmin bu alanda yeterince incelenmemiş ve benimsenmemiş olması dolayısıyla hâlâ hüküm sürüyordu. Örneğin G. G. Granger, ("teorik anti-hümanizmin yaygınlaşmasına katkısı hiç de az olmayan") klasik eserinde "*bireyselin spekülatif bilimi* olmayacağı doğrudur; sadece genelin ilmi olur diyen Aristo'cu aforizmanın anlamı budur" diyordu.[76] Böylece Granger "öz"ü, Aristo'nun *Zôon Politikon*'u gibi, diyalektik öncesi bir "genel nesne" olarak ele alıyordu. Bu o kadar köklü bir düşünceydi ki, Marx, *Kapital*'in son tashihlerini yaptığı sırada Engels'e yazdığı bir mektupta "*Şeylerin (nesnelerin)* kendilerini (özlerini), yani *zincirlenmelerini* bulmak için kan ter içinde kaldım" diyor ve "şey"lerin *nesne* olarak değil, *ilişki* olarak ele alınması gereğini vurguluyordu (s. 331). Kısaca sorun, toplumsal formasyon ve üretim biçimi temelinde somutlaşan "*genel bireysellik formları*"ndan, somut tekilliği içinde "*kişilik*"e, *bilimsel alandan çıkmadan* nasıl geçileceği sorunu idi. Bu, daha genel planda *teori* ile *ampiri* arasındaki ilişkiydi ve Marx bu iki alanı birbirinden ayırmıştı. Althusser de, ampirizmi eleştirirken haklı olarak

“*düşünsel somut*’un ‘*reel somut*’ta mucizevi bir biçimde önceden biçimlenmediğine”, yani bunların birbirinden bağımsız olduğuna işaret etmiş, fakat bu ayrılığa mutlak bir statü vererek, Sève’e göre, idealizme düşmüştü. Bu ise Althusser’i çelişkilerin daima özgül olduğu, genel çelişkilerden söz edilemeyeceği fikrini içeren ünlü “üst-belirleme” tezine götürmüştü.[77] Oysa, Sève’in belirttiği gibi, Marx ve Engels *teori* ve *ampiri* dünyalarının ayrılığına işaret etmekle beraber bunların aralarında “derin bir birlik” olduğunu da vurgulamışlardı. Çünkü, onlara göre, “*öz* de nesnel bir *varlığa* sahipti ve bu öz doğal olarak nesnelerde kavram şeklinde mevcut olmasa da bilimin nesnelliğini temellendiriyor ve bilime, Hegelci idealizme düşmeden, maddi dünyadaki hareketi düşüncede yeniden üretme olanağı sağlıyordu.” (s. 341).

Aralarında doğrudan, bire bir uyum olmayan *teori* ve *ampiri* alanları, insanın özünü oluşturan toplumsal ilişkileri inceleyen bilimle somut özgüllüğü içindeki “psikolojik” insanı inceleyen bilimi ayıran epistemolojik sınırı da oluşturuyordu. Bu sınır bizlere, Sève’in geliştirmeye çalıştığı somut kişilik kuramının hangi bilimlerden besleneceğini de ortaya koyuyordu. Marksist düşünür bunları üç maddede özetlemiştir.

1) Tarihi ve toplumsal bir varlık olan “bireysel kişilik”in *çıkış noktasını* kuşkusuz “biyolojik dayanak” teşkil ediyordu. İlk insanlar kuşkusuz hayvanlar gibi kendi cinslerinin bütün yaptıklarını yapabilme “yeteneğine” sahiptiler. Ne var ki insanlığın gelişme sürecinde biyolojik dayanağın ağırlığı giderek azaldı. Aynı ADN molekülleri, değişik toplumsal dönem ve konumlarda, çok farklı açılımlara yol açabilir konuma geldiler. Genetik yapıların belirleyici işlevleri ile sosyal yapıların belirleyici işlevleri farklı nitelikte idiler. Tarihi süreç içinde daha ziyade bunlardan ikincisi, birinciyi belirler hale geldi.

2) İleri yapılarda her insanın genetik kodu, içinde yer aldığı ve nesnel olarak insanın özünü oluşturan toplumsal ilişkilerin sonsuz zenginliği karşısında sadece bir potansiyeli ifade ediyordu. Bir hayvan kendi

cinsinin her türlü işlemini gerçekleştirebilirken, artık insan kişisel becerilerini, toplumsal zenginlik potansiyelinin son derece az bir kısmıyla geliştiriyordu. Daha açık bir ifadeyle bütün hayvanlar aynı hayatı yaşarken, insanlar son derece değişik yaşam tarzlarına (bir pilotla bir maden işçisinin; bir boksörle bir doktorun kişilik formlarını düşünelim) sahip olabilirlerdi. Ne var ki bu potansiyel de "tarihi gelişme düzeyinin belirleyiciliği bağlamında kişisel biyografinin özgül akışından doğan olasılıkların göreliliği" ile sınırlıydı. Yani insan ömrünün belli yıllarla sınırlı olmasına karşılık toplumsal ilişkilerin sürekliliği de somut kişiliğin oluşumunda ve gelişmesinde ayrı bir sınırlama teşkil ediyordu. Örneğin ortalama insan hayatı, diyelim iki yüz yıl olsaydı, insanlar çok daha zengin ve karmaşık kişilik formları geliştirebilirlerdi.[78]

3) Toplumsal bireysellik formunun genelliğinden tekil kişiliğe geçilirken, bu kategoriler "özgül bir düzenin bütünselliği" olarak işleyen farklı kategoriler şeklinde ortaya çıkıyordu. Örneğin her kişiliğin, *bireysel ve karmaşık etkinlikler sisteminden oluşan psişik bir bütünlüğü* vardı. Bu sistem, kişisel planda düzenleme işlevinin (örneğin duyguların tanzimi işlevinin) merkeziydi. Buna karşılık toplumsal ilişkiler ise, kendine özgü başka tip (örneğin hukuki ve siyasal kurumlar aracılığıyla) bir düzenleme sistemine sahip bir alandı. Buradan çok önemli bir sonuç ortaya çıkıyordu: İnsanın özü kendi dışında ve toplumsal ilişkilerde olmakla beraber "*insan özünün psikolojik biçimi somut bireyselliğin bir ürünüydü ve kökeni de somut bireysellikte bulunuyordu*" (vurgu L. S., s. 322). Yani insanın kişiliğini, o ana kadar ileri sürüldüğü gibi, ne onun genetik haritası (*biyolojizm*), ne "psişik yapısı" (örneğin G. Tarde'nin "toplumsal taklit"e dayanan *psikolojizmi*) ve ne de statik toplumsal ilişkiler (örneğin Durkheim'ın "kolektif bilinç"e dayanan *sosyolojizmi*) belirliyordu. Anlaşılması gereken mekanizma "somut kişiliğin kendisiyle aynı "*form*"a sahip olmayan toplumsal gerçekler içinde kendini *öğrenme ve biçimlenmesini* sağlayan işlevsel belirleme süreci"

idi (vurgu L. S. s. 323). Ancak bir "ilişki" diyalektiği ve tarihsellik içinde düşünülebilecek bu gözlem ve öneriler Sève'e "kişilik kuramı" için farklı bir epistemolojik alan da sağlıyordu.

64 Aslında Sève'in Althusser'e yönelttiği eleştirilere, genel planda, daha önceki kitabımda (*Felsefi İzlenimler*) yer vermiştim. Burada sadece "hümanizm" ve "insanın özü" konusundaki tartışmalarına biraz daha açıklık getirmek istiyorum.

65 Marx, tarihi maddeciliğin klasik özeti sayılan *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş*'inde (1859), "(*Alman İdeolojisi*'ni yazarak) daha önceki felsefi bilincimizle hesabımızı kapattık" derken gerçekten de bir "kesinti/kopuş"u ifade eder gibidir; fakat, Sève'in işaret ettiği gibi, aynı metinde Marx, tarihi maddeciliğin keşfinin önemli bir aşaması olarak, 1843'ten beri hukuki ilişkilerin ve devlet şeklinin ancak "sivil toplum" bağlamında açıklanabileceği ve "sivil toplumun anatomisinin de ancak ekonomi politikte aranması gerektiği" kanısına vardıklarını söyler. Bu cümlelerde devamlılık (süreç) vurgulanmaktadır. *Contribution á la Critique de l'Economie Politique;* Editions Sociales, 1968, s. 5. (Sève, s. 93)

66 L Altusser, *Lire le Capital*, II, s. 63. (Sève, s. 103).

67 L. Althusser; *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris, 1973, s. 72.

68 L. Sève; *Marxisme et la Théorie de la Personnalité*, Editions Sociales, Paris, 1975. s. 563. Bu esere yapılan göndermeler bundan böyle metin içinde verilecektir.

69 Karl Marx; *Oeuvres*, *Economie*, Pléiades, Paris, 1968 (Yayına hazırlayan M. Rubel). Cilt II, s. CXXVIII-CXXXII.

70 Marx, *Contribution á la Critique de l'Economie Politique*, s. 214. (Seve, s. 172)

71 Marx, *Contribution..*, s. 157. (Sève, s. 197).

72 Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, s. 160 ve devamı. (Sève, s. 48)

73 "Temel kişilik" kavramını ortaya atan Abram Kardiner (1891-1981) bunu her toplumun ortalama özelliklerini yansıtan soyut ve yapay (artefact), fakat gerçekle de örtüşen bir kişilik olarak düşünüyordu. Amerikalı antropologa göre "bu fikri Herodot ve Jules Caesar'ın yazılarında bile kolayca bulmak mümkündü". Kardiner, aşiret mensupları (örneğin incelediği Alor adası mensupları) için bir "temel kişilik"ten söz edilebileceği gibi, Amerikalı bir "temel kişilik"ten, hatta bir "Batılı insan" temel kişiliğinden de söz edilebileceğini yazmıştır. Fakat "Batılı toplum çok karmaşık ve değişken olduğu için burada '*temel kişilik*'ten ikincil (türev) bir kuruma ya da kurumlar grubuna doğrudan geçmek olanksızdı". Kardiner'in bu konudaki temel eserleri *The Individual and His History* (1939) ve *The Psychological Frontiers of Society* (1945) başlıklı ilk eserleridir. (Bu konuda Mikel Dufrenne'in 15 Eylül 2005 tarihli özlü açıklaması için bkz. *ACpsy-Site d'Echange de Psychiatrie.* Yukarıda Kardiner'e yapılan göndermelerde Dufrenne'in açıklamasından yararlanılmıştır.)

74 R. Linton; *Le Fondement Culturel de la Personnalité*, s. 78. (Sève, s. 308).

75 Mikel Dufrenne; *La Personnalité de Base*, s. 97, not 1. (Sève, s. 303).

76 G. G. Granger, *Pensée Formelle et Sciences de L'Homme;* Aubier, 1960 (Sève, s. 326-328).

77 Bilindiği gibi, Althusser *Kapital'i Okumak*'ın ikinci baskısına yazdığı önsözde bu tutumunu "spekülatif ya da pozitivist yankılar ve sonuçlar doğuracak nitelikte" *teorisist* bir sapma olarak

niteliyor ve özeleştiri yapıyordu. Fakat aynen yayınlanan eserin etkisi daha sonraki özeleştiriden daha fazla olmuştur.

78 Burada bir Fransız yazarının (yukarıdaki satırları yazarken karşılaştığım) şu sözlerini aktarmak yerinde olur sanıyorum: “Babayım, kocayım, aile reisiyim, profesörüm, bir işçi örgütü saflarında militanlık yaptım, ihtirasım bir böcek gibi beni kemirdi, kemiriyor. Yaşama yükünün üstesinden gelebilmek, bütün bunları bağdaştırmak, zahmetli, zor ve çalkantılı günlerime biraz düzen verebilmek için bana dokuz hayatın gerektiğini sık sık düşündüm.” Pierre Bergounioux ile söyleşi. *Le Monde,* 3 Mart 2006.

Kişilik Kuramı, “Zaman Kullanımı” ve Devrim

“Ancak genelin bilimi olabilir” diyen Aristo’nun tezinin aksine, Sève’le beraber “özelin (tekilin) de bilimi olabilir” diye düşünebilir miyiz?[79] Özellikle “insan” söz konusu olunca, onu “insanın doğası”, “insanın özü” gibi soyut ve evrensel kavramlar dışında, somut ve bireysel özgüllüğü içinde kavrayabilir miyiz?

Biliyoruz ki klasik felsefe ve onun kanatları arasında gelişen psikoloji bilimi bu konuda olumsuz bir tavır sergilemişti. İkinci Dünya Savaşı sonrasında düşünce aleminde saltanat kuran Amerikan kültürel antropolojisi ve yapısalcı metodoloji de farklı bir perspektif getirmemişti. Hatta 1960’larda Althusser ve çevresinin savunduğu Marksizm de “insan” kavramının epistemolojik düzeyde hiçbir anlam taşımadığını ileri sürüyor ve öğretisini “teorik anti-hümanizm” olarak sunuyordu.

Bundan önceki yazılarımda Fransız düşünürü Lucien Sève’in bu konuda farklı bir pencere açtığını ve Marx’ta “hümanizm”in ve “kişilik kuramı”nın bilimsel temellerinin mevcut olduğu teziyle karşımıza çıktığını anlatmış ve Sève’in düşüncelerinin eleştirel bölümünü özetlemiştim. Buna karşılık yeni bir “biyografi bilimi” kurma iddiasındaki filozofumuzun “kişilik kuramı” adı altında önerdiği tezler ve kavramlar nelerdir? Şimdi de Sève’in programının yapıcı bölümünü açıklamaya çalışacağım.

* * *

Sève, insanı, 1) üretim biçimleri ve toplumsal ilişkilerin belirlediği genellik içinde, *bireysellik* (individualité) formları çerçevesinde ve 2) daha özel planda da, belli bir kapitalist formasyonda *kişisellik* (personnalité) olmak üzere iki farklı planda düşünmüş ve esas olarak da "kişisellik"e biyografik özgüllüğü içinde nasıl yaklaşabileceğimizi göstermeye çalışmıştır. Asıl "kişilik teorisi" olarak adlandırdığı '*biyografi bilimi'*nin, metodolojik olarak bizlere daha önceki toplumsal formasyonlardaki "bireysellik formları"nın anahtarını vereceği de beklentiler arasındadır.

Yazarımız "kişilik kuramı" konusunda iki temel kavram öneriyor: *Edimler* (*actes*, etkinlikler, eylemler) ve *yetenekler* (*capacités*, kabiliyetler). Hemen belirtelim ki her iki kavram da kapitalist toplumun asıl belirleyici kategorisi olan genel ve soyut *emek* (çalışma) kavramı temelinde, fakat daha somut statüde belirleyici ve açıklayıcı olmayı hedefliyorlar. Daha açık bir ifadeyle bu kavramlar genel ve soyut *bireysellik formundan* somut ve özgül *kişilik içeriğine* geçişte operasyonel olma iddiası taşıyorlar.

Sève, insanı "zaman içine yayılmış, her türlü cinsten, muazzam bir edimler (eylemler) birikimi" olarak tanımlıyor.[80] Düşünürümüz Marx'ın kullandığı "praksis" sözcüğünü kullanmasa da önerdiği kavramın bunu karşılayan bir içerikte olduğunu söyleyebiliriz.[81] Gerçekten de kişisel biyografimiz hayatımız boyunca her an gerçekleştirdiğimiz son derece değişik edimlerin toplamı olarak ortaya çıkıyor. Görüldüğü gibi burada *edim* sözcüğü çalışma hayatımızı aşan, özel hayatımızı da kapsayan bir bütünlüğü temsil etmektedir. Fakat Sève'de kavramı belirleyen husus, kültürel antropolojinin "davranış modelleri" olarak nitelediği edim demetlerinden çok, yapılan şeylerin toplumsal niteliğidir. "Edimin özü bir şeyin toplumsal olarak yapılmasıdır" diyor Sève (s. 375).

Kapitalist toplumlarda bireylerin büyük bir kısmının hayatını asıl belirleyen edimler grubu, onların *ücretli ve zorunlu çalışma* saatleridir. Gerçekten de insanın, yaşamını sürdürmesi için her şeyden önce

“hayatını kazanması” gerekmiyor mu? Böylece çağdaş insanın hayatı çalışma saatleri ile “özel hayat” arasında ikiye bölünmüş bulunuyor ki, insanı hem kendisi hem de (daha çok) *piyasa* için çalışma zorunda bırakan bu ikileşme aslında “yabancılaşma”nın ifadesinden başka bir şey değildir. Ve bütün bu yapı da, Marx’ın kapitalizm analizinde gösterdiği gibi, reel hayatta somut ve kişisel tekillik içinde yaşanan insan emeğinin, toplumsal hayatta bireysel ve sosyal olmak üzere ikili nitelik kazanmasından kaynaklanıyor. İnsanın her türlü yeteneğini geliştirebileceği özgür bir yaşamın garantisi, onu bağımlı kılan (ve birçok hallerde de köleleştiren) bu ikiliğin giderilmesinde yatmıyor mu?

Bu sağlıksız oluşumun “psikoloji bilimi” açısından sonuçlarını ilk gören ve klasik psikolojiyi bu açıdan eleştiren düşünür G. Politzer olmuştu. Sève’in kendisi de “edim” kavramını Politzer’deki “dram” kavramından esinlenerek geliştirdiğini ifade etmiştir.

* * *

Politzer, insanların hayatını somut bireylerin (aktörlerin) ve sahnelerin bütünleştiği bir “dramatik tecrübe” olarak ele almıştı. Oysa mekanik bir materyalizm bağlamında insanı konu edinen doğa bilimleri (fizyoloji, nöroloji vb.) onu *dramatik* niteliğinden koparıp, “bellek, irade, algılama, zeka gibi ruhsal hayatın büyük tezahürlerine” indirgiyor ve bunlara da doğa bilimlerinin yöntemiyle yaklaşıyordu. Oysa dramda “özgül bir bilim”e yer vardı ve Politzer bunu ortaya çıkarmaya çalışıyordu.[82]

Politzer bu hedefine ulaşamamıştır.

Althusser’e göre Politzer “somut psikoloji” arayışında her türlü bilimde zorunlu olan soyutlamayı reddettiği için hedefine ulaşamamış ve “modern zamanların Feuerbach’ı” durumuna düşmüştü. “Somut” olarak sunduğu insan psikolojisi de, aslında “soyut ve metafizik bir psikolojinin yabancılaşmış ‘somut’u” idi. Ve bu yüzden Politzer’in sonunda aradığı “somut psikoloji”ye ulaşamamış olması bir “rastlantı” değildi (s. 376).[83]

Aslında Sève'e göre de Politzer'in somut bir psikolojiye ulaşamamış olması bir "rastlantı" değildi. Fakat bunun, Althusser'in ileri sürdüğünden çok farklı nedenleri vardı. Bir kere, otuz dokuz yaşında Naziler tarafından katledilmiş bir filozofu tasarladığı eserleri verememiş olmakla eleştirmek hiç de haklı sayılamazdı. Ayrıca Politzer'in soyut psikolojiyi eleştirdiği yıllarda Marx'ın bu konuda ufuk açıcı eserlerinin önemli bir kısmı (*1844 Elyazmaları*, *Alman İdeolojisi*, *1857-1858 Elyazmaları*) henüz yayımlanmamıştı. Marksizmin baskı altında tutulduğu ve diyalektiğin iyi bilinmediği 1930'larda tarihi materyalizm bazında bir kişilik kuramı geliştirmenin nesnel koşulları henüz mevcut değildi. Buna rağmen Politzer'in, aradığı somut psikolojinin temellerinin "ekonomi politik"te olduğunu görmesi ve çalışmalarını o alana yöneltmesi, Sève'in işaret ettiği gibi, teorik olarak son derece önemliydi. Fakat ne yazık ki bu açılım "gerçekleşme koşullarının ilerisinde" bir sezgi olarak kalmaya mahkûmdu. Bilindiği gibi Politzer'in çalışmaları 1942 yılında trajik bir ölümle noktalandı. Ve Sève, bu trajik ölümden çeyrek yüzyıl sonra aynı temelleri kuramsal bağlamda daha elverişli koşullarda kazmaya başladı.

Politzer'deki "dram" kavramını geliştiren Sève'e göre "her *edim* bir yandan *bireyin* bir eylemi, beşeri biyografinin bir parçası, bir kişilik tezahürü, öte yandan da *belirli bir toplumsal dünyanın* işlemi" idi (s. 383, vurgular L. S.). Emeğin bireysel ve sosyal nitelikteki ikili karakteri kapitalist üretim biçimindeki çelişkinin olduğu gibi kişisel plandaki çelişkinin de temelini teşkil ediyordu. Bu çelişki bizi "edimler"i gerçekleştirmenin ve yinelemenin öznel koşullarına, daha açık bir ifadeyle bireylerin "yetenekleri" sorununa götürüyor. "*Nesnel olmayan* (yani henüz somutlaşmamış) çalışma, diyordu Marx, dünyevi olarak ancak yaşayan öznenin ehliyeti, olanağı, *çalışma yeteneği* şeklinde mevcut olabilir."[84]

Şimdi filozofumuzun ikinci temel kavramı olan "*yetenekler*" kavramına geçebiliriz.

* * *

Sève, “hangi düzeyde olursa olsun, herhangi bir edimi gerçekleştirmek için gerekli olan, doğuştan ya da kazanılmış ve *kullanılmaya hazır* potansiyellerin tümüne *yetenekler* adını veriyorum” diyor.[85] Görüldüğü gibi, günlük hayatta daha çok “belli bir psişik kompleksliği, hatta herkesin kabul ettiği bir toplumsal yararı ifade eden edimleri yapabilme” anlamına gelen “yetenek” terimi, yazarımızın belirttiği gibi, burada çok daha kapsamlı ve nötr bir içerikte kullanılıyor (s. 385).

İnsanın *edimleri* ve *yetenekleri* arasında nasıl bir bağlantı kurabiliriz?

İnsanın yetenekleri elbette edimlerinden bağımsız değildir ve bu iki kategori, aralarında, diyalektik ilişkilerle kenetlenmiş bulunuyorlar. Edimler yetenekleri yaratıyor ya da geliştiriyor; yetenekler de bir insanın edimlerinin dayanağını oluşturuyor. Sève, bir insanın gerçekleştirdiği tüm edimleri, 1) yetenekleri “geliştiren, özgülleştiren ve çoğaltan” edimlerle, 2) mevcut yetenekler çerçevesinde gerçekleştirilen edimler olmak üzere iki “sektör” şeklinde düşünüyor. Elbette bazı edimler her iki sektörde de yer alabilirler; fakat, birazdan göreceğimiz gibi, insan biyografyasını oluşturan edimlerin diyalektik çizgisi başlıca iki sektörden söz etmemize olanak veriyor.

Sève’in sık sık yaptığı gibi, bireysel yapıyla toplumsal yapı arasında paralellik kurulursa, yetenekler, kapitalist toplumdaki “sabit sermaye”ye, edimler de “döner sermaye”ye benziyor. Kuşkusuz ne toplumdaki sabit sermaye ne de insan yetenekleri mutlak bir değişmezlik içinde bulunmuyor; fakat bunların değişimi, nasıl iskelet ve adalelerin değişimi kanın değişiminden farklı bir zaman ritmine ihtiyaç duyuyorsa, aynı şekilde farklı bir zaman ritmine ihtiyaç hissediyor. Sève’in kavramsal çerçevesinde, kişiliğin motor gücünü oluşturma açısından edimlerin ve ihtiyaçların konumuna burada yeniden dönebiliriz.

* * *

İlk bakışta insan organizmasından kaynaklanan hayati ihtiyaçların insan edimlerinin "hareket noktası" olduğu yadsınamaz gibi görünüyor. Fakat, daha önce de değindiğimiz gibi, toplumsal evrim içinde organik ihtiyaçlar da toplumsallaşmakta ve salt biyolojik ihtiyaçlar insan etkinliklerinde ikincil bir konuma, göreli ve dolaylı bir motor konumuna gelmektedirler.[86] Buna karşılık edimleri kişilik oluşumunun motoru saymak da aynı şekilde inandırıcı görünmüyor ve Sève, ihtiyaçlarla edimlerin birbirlerini *döngüsel* (*circulaire*) bir etkileşim içinde değiştirdiklerini söylüyor. Bu bakımdan farklı çıkış noktalarından hareket eden yorumlar arasında, örneğin *İhtiyaç-Edim-İhtiyaç* (İEİ), formülüyle, *Edim-İhtiyaç-Edim* (EİE) formülü arasında fark olmadığını düşünüyor. Ve arka planda biyolojik ihtiyaç kavramından bir türlü vazgeçemeyen idealist düşüncenin, örneğin XVIII. yüzyılda "ilerleme", XIX. yüzyılda da "evrim" kavramlarıyla yaptığı gibi ihtiyaçların gelişmesini soyutluk ve genellik içinde algılamasının aksine, Sève, bu diyalektik oluşum içinde nitelik itibariyle yepyeni ihtiyaçların doğduğuna işaret ediyor.

* * *

Sève, sosyal gelişme sonucu ihtiyaçların değişimini ve toplumsallaşmasını anlatırken bir de "hoşgörü sınırı" (*marge de tolérence*) dediği yeni bir kavram ortaya atıyor. Bunu şöyle açıklayabiliriz. İhtiyaçlarımızın büyük bir kısmı, (açlık gibi) köken itibariyle bireysel olup, bunların toplumsal gelişme düzeyine göre farklılaşmış formları belli edimlerle ya da edim gruplarıyla doğrudan tatmine ulaşıyorlar. Buna karşılık toplumsal ilişkiler, çıkış noktası kişisel olmayan ve tatmini de dolaylı yollarla gerçekleşen yeni ihtiyaçlar yaratıyor: Örneğin, insanların kendilerini toplumsal davalara adaması ve militan bir yaşam tarzı seçmesi gibi. Kuşkusuz bunların da belli bir süreç içinde içselleştirilmiş, kişisel ihtiyaçlar haline gelmiş olduklarını söyleyebiliriz. Ancak bu ihtiyaçların köken itibariyle insanın bireysel

varlığı dışından kaynaklanan (*excentration*), tarihi dönemlere ve toplumsal formasyonlara göre değişen ihtiyaçlar olduğunu da yadsıyamayız. Bu ihtiyaçlar, “hoşgörü sınırı” çerçevesinde, kişisel kökenli bazı ihtiyaçların tatminini bir süre veya tamamen kısıtlayabiliyor, ya da durdurabiliyor: Bir dava adamının çok sade bir hayat seçmesi ve aslında karşılayabileceği birçok arzu ve ihtiyaçtan vazgeçmeyi kabullenmesi (“hoş görebilmesi”) gibi. Bu mümkün oluyor; çünkü toplum kökenli ihtiyaçlar edim-ihtiyaç ilişkilerinde bir dönüşüm gerçekleştirerek, kişilik yapısında asıl belirleyici konuma geliyorlar. Bu dönüşüm, kapitalist üretim ilişkileri bağlamında, edimlerin büyük bir kısmının (ücretli çalışmayı oluşturan edimlerin) kişisel niteliğini kaybederek toplumun *soyut emek bütünlüğünün* bir parçası olması ve bireylerin gelirini (emek gücünün karşılığı olan ücreti) sağlamasından kaynaklanıyor. Bu gelir ise dolaylı olarak farklı ihtiyaçların doğrudan karşılanmasını sağlıyor. İşte insanların bu yabancılaştırıcı sürecin bilincine varmaları ya da bu yönde bazı sezgilerde bulunmaları onlarda ancak “hoşgörü sınırı” kavramıyla açıklanabilecek edimlerin (örneğin devrimci militanlığın ya da, aksine, umutsuzluğun ve muhafazakâr kapanmanın) tezahürüne yol açabiliyor.

* * *

Mademki Sève’le beraber bir “psikoloji bilimi” peşindeyiz, şimdi daha somut planda, bütün bu açıklamalarda insan psikolojisi nerede, diye sorabiliriz. Sève, “bu temel noktayı daha açık kılmak için, bir edimin veya edimler grubunun yarattığı her türlü sonucu (hasılayı) *psikolojik ürün* olarak adlandıralım” diyor ve “psikolojik ürün”ün kompozisyonunu da şu unsurları vurgulayarak çözümlüyor: 1) “Bir edim belli bir enerji sarfı ile bir psikolojik yatırımı sağlıyor ve böylece bir ihtiyacı doğrudan üretiyor ya da eşdeğer ihtiyaçları yeniden üretiyor”; 2) mevcut herhangi bir ihtiyacın veya ihtiyaçların doğrudan giderilmesini kısmen ya da tamamen sağlıyor; 3) başka ihtiyaçların –

dolaylı olarak– tatminine yönelik (ücret veya maaş şeklinde) gelir temin ediyor; 4) yeni yetenekler yaratılması ya da mevcutların geliştirilmesini gerçekleştiriyor (s. 393). Bunlar arasında kapitalist topluma gerçek niteliğini veren ve bu yüzden de asıl sorgulanması gereken husus insanın belli bir gelir sağlamasına yönelik (3. madde) edimleridir ve bireyin her türlü yeteneğini geliştirebilme ve yeni yetenekler yaratabilme olanağını da (4. madde) bu bağlamda aramamız gerekiyor.

Gerçekten kapitalist üretim biçimi insana kişisel yeteneklerini geliştirebilme açısından hangi olanakları sağlıyor? Ve ne ölçüde sağlıyor? Burada Sève'in yeni bir kavramıyla, "*psikolojik ilerleme*" kavramıyla tanışıyoruz ve filozofumuz "sabit yetenekler fonu"ndaki her artışı böyle adlandırdığını ifade ediyor. Sève, "psikolojik ilerleme" fikrini *psikolojik ürünlerle ihtiyaçlar arasında kurulabilecek orantı* (Ü/İ) ile sergiliyor. Sève'e göre bu orantı (Ü/İ), bizlere, "insanı harekete geçiren güdülerin (motivation) bilimsel kuramının, yine insanın tarihi materyalist yöntemle kavranması olgusuyla örtüşmesinin temel unsurunu" veriyor.

İnsanların günlük yaşamlarında bir yanda ihtiyaçlar, öte yanda da psikolojik ürünler (hasılalar) yer alıyor. Arada ise "edimler" bulunuyor. "Bir edim, diyor Sève, bir ihtiyaçla pratik bir psikolojik ürün arasında bir aracı olmaktan öte bir şey değildir." (s. 395). Oysa bu aracılığın *dolaylı* biçimi kapitalist toplumlarda asıl tayin edici rolü oynuyor ve böylece insan motivasyonunda, daha önceki üretim biçimlerine göre bir dönüşüm (tersyüz olma, "*renversement*") meydana geliyor. Bunu daha somut olarak şöyle açıklayabiliriz. İnsan edimlerinin (yeme, içme gibi) bazıları, onun bir kısım ihtiyaçlarını doğrudan karşılıyor. Fakat edimlerin önemli bir kısmının (örneğin bir fabrikada çalışmanın ve bu çerçevedeki edimlerin) bir ihtiyacı *doğrudan* karşılamak gibi bir işlevi bulunmuyor. Bu edimler de somut ve kişisel olmakla beraber aynı zamanda kapitalist ilişkilerin zorunlu kıldığı toplumsal edimleri teşkil ediyorlar ve bir toplumun tüm sermaye fonunu yaratan "soyut ve kolektif emek" içinde yer alıyorlar. Buna karşılık insanların gelirleri

(ücretleri) başka ihtiyaçların (somut ve çoğu kez hayati ihtiyaçların) *doğrudan* tatminini sağlıyor. Kısaca burada *bireyselle toplumsalın örtüşmesi* ya da *aynılaşması* durumuyla karşılaşıyoruz ve bireyi anlamak için mutlaka toplumsal ilişkileri çözümlemek zorunda kalıyoruz. İşte bu çözümlemeyi tarihi maddeci kuram gerçekleştirerek bizlere "kişilik kuramı"nın temelini de sağlıyor. Marx "insanın özü toplumsal ilişkilerin birlikteliğidir" dememiş miydi? Bu bireysel-toplumsal örtüşmesini daha önceki psikolojik ve antropolojik kuramların hiçbiri çözümlemediği için bunlar ancak kısmi planda açıklayıcı olabiliyorlar.

* * *

Mademki *kişilik kuramı* ancak tarihi materyalist temelde geliştirilebiliyor, o halde çözümlemeye bu düzeyde biraz daha açıklık getirelim. Bunun için de kapitalist üretim biçiminin temel yasasına biraz daha yakından bakalım. Gerçekten de bireyin çalışma hayatını oluşturan edimler bizi "mal", "hizmet" ve daha genel planda da "değişim" kavramına; "değişim" kavramı ise "para" kavramına götürüyor. Çağdaş insanı anlamak için temel bir kategori olan *para* nedir? Tarihte nasıl ortaya çıkmıştır? Ve nasıl bir süreç içinde bir "ihtiyaç" ve bu niteliğiyle de edimlerimizin bir güdüsü haline gelmiştir?

Marx'ın nüfuz edici analizine göre, tarihte para henüz ortaya çıkmamışken bireylerle zenginlik sayılan malların *kişisel* bir ilişkisi vardı. Bazı mallara (Marx hububat ve besi hayvanı örneğini veriyor) bol miktarda sahip olmak kişiliği de zenginleştiriyor ve belirliyordu. Oysa para sayesinde bir "genel zenginlik öznesi" ortaya çıktı. Artık para "bir toplumsal yaratık olduğu için sahibiyle arasında hiçbir kişisel ilişki içermiyor, sadece geneli temsil ediyordu." Böylece insan için farklı bir zenginlik biçimi doğmuştu. Kişisel olmayan, hareketsiz bir maddeyle (parayla) kurulan bu ilişki insanın "toplum üzerinde, emek ve haz dünyaları üzerinde bir egemenlik kurmasını" sağlıyordu. Böylece, para,

zenginlik arzusunun *herhangi* bir nesnesi olmaktan çıkarak, bu arzunun *tek (biricik)* nesnesi haline geliyordu. Marx'ın (Virgile'i tekrarlayarak) dediği gibi, *auri sacra fames* (tiksindirici altın açlığı) böyle doğmuştu. Bir şeye sahip olma arzusu para ortaya çıkmadan da mevcuttu; fakat, genel olarak zenginlik arzusu belli bir toplumsal gelişmenin ürünüydü; *doğal* değil, *tarihi* bir olguydu.[87]

Paranın tarihi gelişim içinde belli ellerde birikmesi toplumun üretici güçleri üzerinde olduğu kadar kişilik yapılarında da devrimci bir rol oynamıştır. Süreç şöyle cereyan etti: Üretici sermaye, (parasal) zenginlik dürtüsüyle emeği geleneksel normların ötesinde zorluyor ve belli bir gelişme düzeyinde "hayati" sayılmayan mallar üretmeye başlıyordu. Böylece üretim güçlerinin gelişmesi ile son derece çeşitli ve yeni ihtiyaçlar (ve mal bolluğu) yaratılıyor ve buna paralel olarak da yepyeni, zengin bir kişilik (*entegral* bir kişilik) potansiyeli ortaya çıkıyordu. Ne var ki emek gücünü de parayla alınıp satılan bir mal haline getiren bu değişim sürecinin sınırları da bizzat sermaye tarafından çizilmişti. Çünkü kapitalizmin olanaklı kıldığı *entegral insan* (yani tüm yeteneklerini geliştirme olanağına sahip insan) realitesi toplumun ancak çok küçük bir kesimi için geçerli oluyor, buna karşılık büyük kitleler "fazla çalışma" ile başkalarının (kapitalistlerin) ihtiyaçlarının karşılanmasına yarayacak *artıdeğeri* ve yine onların yeteneklerini geliştirmeleri için gerekli *boş zamanı* sağlıyordu. Ne var ki bu şekildeki ontolojik ilişkiler sarmalında kapitalistlerin de her türlü yeteneklerini geliştirme olanağı yoktu. Aynı soyut ve kolektif emek bütünlüğü içinde yabancılaşan sermaye sahipleri de, kendileri için elverişli olanaklardan ancak gerçeklere sırt çevirme, koyu bir bilinçsizlik ya da Marx'ın çok kullandığı bir deyimle *filistinizm* (dar kafalılık) içinde "yararlanabiliyorlardı".

* * *

Toplumsal altyapı ile çalışma hayatının oluşturduğu bireysel altyapı aynı sürecin ürünü olsalar bile aynı şey değillerdi ve aralarında önemli bir fark bulunuyordu. Bir toplumsal formasyonun üretim güçleri ve üretim ilişkilerinden oluşan altyapısı *içsel determinizm* mekanizmaları oluştururken, kişilik yapısında belirleyici altyapı kişinin dışında, dışsal, ya da Sève'in önerdiği kavramla *bitişik-yapısal* (juxta-structurel) bir nitelik taşıyordu. Daha somut bir ifadeyle insan yapısının belirleyici temelini oluşturan çalışma düzeni insana dışardan, kapitalist nitelikli toplumsal ilişkiler tarafından empoze ediliyordu ve insan *soyut toplumsal emeğe* katkıda bulunurken belli bir ölçüde başkaları için çalışmış oluyordu. Böylece insan, kişiliğinde ikili bir yapı oluşmuş, *yabancılaşmış* bir varlık haline geliyordu; yani edimlerinin büyük bir kısmı *kendi kişiliğinin tezahürü* olmaktan çıkıyordu. Marx *Kapital*'de ve *Gotha Programı*'nda "çalışmayı ortadan kaldırma"yı savunurken aslında kapitalizmin *yabancılaştırıcı çalışma düzenini* kastediyor ve herkesin çalışmasının kendi kişiliğinin ifadesi ve zenginleşmesi olduğu bir düzeni (komünist düzeni) savunuyordu (s. 401). Oysa burjuva ideolojisi, psikoloji ve kültürel antropoloji ve bunlara dayanan "alan araştırmaları" ile insanı kapitalizme *uyumlu kılan* mekanizmaları savunuyor ve pekiştiriyordu. Hatta doğa bilimleri paralelinde, klinik tecrübeleriyle beslenen psikanaliz bile, somut bir psikoloji olma iddiasına rağmen, aslında tarihten ve toplumsal ilişkilerden kopuk bir şekilde kapitalizme *adaptasyon reçeteleri* geliştirmişti.[88]

* * *

Çağdaş insanın yabancılaştırıcı çalışma hayatının eleştirisi, Sève'de edimler ve yeteneklerden sonra üçüncü bir anahtar kavrama, "*zaman kullanımı*" (*emploi du temps*) kavramına yol açıyor. Filozofumuza göre insan kişiliğinin gelişimini asıl belirleyici altyapı olgusunu "zaman kullanımı", yani bireylerin zamanlarını nasıl (sözcüğün iki anlamıyla)

tasarruf edecekleri sorunu teşkil ediyor (s. 410). Gerçekten çağdaş insan zamanını hangi zorunluluklar altında ve nasıl tasarruf etmektedir?

Büyük çoğunluğu "ücretli"lerden oluşan çağdaş insanlar açısından sorun, esas itibariyle iş saatlerinden arta kalan zamanın nasıl kullanılacağı şeklinde yaşanıyor ve Marksist psikoloji ile psikanaliz arasındaki temel fark da işte tam burada ortaya çıkıyor. İnsanlar iş hayatına erginlik çağında başladıklarına göre *kişilik altyapıları* da ancak o yaşlarda oluşuyor demektir. Sève burada psikanalize gönderme yaparak kişilik sorununun "şimdiye kadar hiçbir zaman (çalışma hayatı bağlamında) bilimsel bir biçimde incelenmediğini" söylüyor (s. 408). Bu yaklaşım "zaman kullanımı"nı ampirik bir şekilde ele alan saha araştırmalarına da elverişli bir zemin hazırlıyor. Burada, Marksist kişilik kuramının özünü teşkil eden noktaya, teoriyle praksis, bilimle devrimci militanlık arasında bağ kuran halkaya gelmiş bulunuyoruz.

Çağdaş (kapitalist) toplumlarda insanların çok büyük çoğunluğu yaşamlarını zorunlu çalışma saatleri ile kendilerine kalan zamanlar arasında bölünmüş ikili yapı içinde sürdürüyorlar. Kendi seçimlerinin ürünü olmayan, toplumsal ilişkilerin empoze ettiği zorunluluk olan bu durum olağan hallerde değişmiyor ve kendi kendini yeniden üreterek gelişiyor. Birey bu durumu, ancak zorunlu (ve soyut) çalışma saatleri dışındaki zaman dilimini, "yetenekler fonu"nu geliştirerek kullandığı ölçüde kendi kişiliğini geliştirme olanağı sağlayabilir. Zaten insanın *reel özgürlük marjı* ve yaşamındaki rastlantılar (ve şanslar) da bu alana sıkışıp kalmış bulunuyor. Bu vesileyle Sève, bütün kişilik kuramının Marx'ın aşağıdaki gözleminin "yorumundan başka bir şey olmadığı"nı söylüyor:

"Bir toplum buğday, et vb. üretmek için ne kadar az zaman kullanırsa, maddi ve manevi planda başka üretimler için de o kadar çok zamana sahip olur. Aynı şekilde bireyin gelişmesinin, haz almasının ve etkinliğinin evrenselliği de zamanını tasarrufuna bağlıdır. Bütün tasarruflar son tahlilde buna indirgenebilir. Ayrıca, toplum, zamanını genel ihtiyaçlarına uygun bir üretim sağlamak için akıllıca

kullanmalıdır; aynı şekilde birey de gerekli bilgileri edinmek ve etkinliğinin çeşitli isteklerini tatmin etmek için zamanını iyi kullanmalıdır."[89]

Bu son cümleden de anlaşılacağı gibi, ücretliler ordusu ancak kişiliklerini bölen yabancılaşmanın bir sistem, kapitalist sistem sorunu olduğunu anladığı ve bunu değiştirici bir *devrimci militanlık* bilincine ulaştığı ölçüde "entegral insan"ın ufukları açılacaktır. Kısaca Marksist kişilik kuramı, Sève'in isabetle vurguladığı gibi, "bilinç" ve "bilinçsizlik" sorununa farklı bir pencere açıyor ve bu perspektifte devrimci praksisle örtüşüyor.

79 Sève'in daha sonraki bir makalesinde işaret ettiği gibi, Aristo bu görüşü ileri sürerken aslında bir tez değil, çözümsüz bir çelişki (aporie) ortaya atıyordu. Çünkü böyle bir görüş, bilim somut gerçeği (reeli) açıklamayı hedeflediğine ve "reel" de ancak tekil olabileceğine göre bilim somut gerçeklere ulaşamaz, yani bilim imkânsızdır anlamına geliyordu. Bkz. L. Sève, *La Personnalité en Gestation* (*Je, sur l'individualité;* Paris, Messidor, 1987 içinde), s. 245.

80 L. Sève, *Marxisme et la Théorie de la Personnalité,* Editions Sociales, Paris, 1975, 374. (Bu esere yapılan göndermeler bundan böyle sayfa içinde verilecektir.)

81 *Praksis* kavramı Hegel sonrası tartışmalarda farklı yorumlara uğramış ve Marx da bu kavramı sarih bir biçimde tanımlamamıştı. "Praksis"in farklı yorumları için bkz. *Dictionnaire Critique du Marxisme* (G. Bensussan ve S. Mercier-Soja tarafından yazılan *Praxis* maddesi); Paris, Ed. Sociales, 1982. s. 908-910. L. Sève, Fransız felsefe tarihiyle ilgili eserinde (*Une Introduction á la Philosophie Marxiste, Ed. Sociales, 1980)* Lukács ve Gramsci'de kavramın *tarihselci* (historiciste) kullanımını eleştirmişti. Sanıyorum ki bu eleştiri praksis sözcüğünü kullanmayışını da açıklamaktadır.

82 G. Politzer; *La Crise de la Psychologie Contemporaine,* Editions Sociales, Paris, 1947, s. 38 ve devamı. (Yazarın 1929 yılında yazmış olduğu makaleler). (Sève, 376).

83 Ölümünden sonra yayımlanan mektuplarından anlaşıldığına göre, Althusser, Politzer'in temel eserini teorik ve kritik bir sunuş yazısıyla kendi "*Théorie*" koleksiyonundan yayımlamak istiyordu. Fakat, eser 1967 yılında parti yayınları (Editions Sociales) arasında, sadece biyografik bir not eklenerek yayımlandı. Althusser'in psikanalizle ilişkileri ve Politzer'e yönelttiği eleştirilerin daha ayrıntılı ifadesi için bkz. L. Althusser, *Psychanalyse et Science Humaines,* Paris, Le Livre de Poche, 1996.

84 K. Marx, *Contribution,* s. 250. (Seve, s. 384).

85 L. Sève "yetenekler" olarak çevirdiğimiz "*capacités*" sözcüğünü, psikoloji bilimi dilinde nispeten az kullanıldığı ve "aptitude" (kabiliyet) gibi daha çok doğuştan kazanılmış yetenekleri ifade eden sözcüklerden daha nötr olduğu için seçtiğini söylüyor. Age, s. 385.

86 L. Sève daha önce değindiğimiz makalesinde "günümüzde çok küstah bir şekilde" her şeyi biyolojiye indirgeyen ideolojiyle (biyolojizm) daha sarih bir biçimde hesaplaşıyor. "Elbette ki"

diyor, materyalist bir filozof olarak, “bir anlamda nöro-fizyoloji ya da molekül biyolojisine dayanmayan tek bir psişik edimimiz bile yoktur”. Fakat biyolojik dayanağımız bizlere sadece “genel olasılık koşullarını” veriyor; toplumsal ilişkiler ise bu olanakların özgül somutlaşma temelini oluşturuyor. Unutmayalım ki, “gelişmiş insanlığın özü, tarihi olarak kazanılmış yeteneklerin artık biyolojik organizmada değil, toplumsal dünyada birikmiş olmalarıdır ve *bu da her şeyi değiştiriyor*.” (Vurgu L. S.) *La Personnalité en Gestation,* s. 228-229.

87 Parayla ilgili analizler Marx’a aittir. *Fondements de L’Economie Politique;* I, s. 162-163. (Sève, 396).

88 L. Sève’in psikanalizle ilişkisine daha sonraki bir yazıda değiniyorum. Burada sadece düşünürün biyografik nitelikte bir açıklamasını aktarmak isterim. Sève, okul yıllarında psikanalizin Althusser, Foucault, Anzieu ve Laplanche gibi arkadaşlarını büyülediğini, fakat kendisinin “ona, kendini kaptırmadan bir ilgi duyduğunu” söylüyor. Bunun nedenini de psikanalizin “erginlik krizinin müthiş kompleksliği karşısında dilsiz ve olgun hayatın ölçüsüz özgüllüğü karşısında da kör kalmasında” buluyordu. *La Personnalité en Gestation,* s. 217.

89 K. Marx; *Fondements de L’Economie Politique (Grundrisse);* cilt: I, s. 110. (Sève, s. 418).

III

MARKSİZM, PSİKANALİZ VE NÖROBİYOLOJİ

Marx, Freud ve Kişilik Kuramı

Marx'ın öğretisiyle Freud'un kuramları bağdaşabilir mi? Yüz yıla yakın bir süredir sayısız toplumbilimcinin gerçekleştirmeye çalıştığı *Freudo-Marksizm* yoksa bir kuruntu mu?

İlk bakışta tarihi maddeciliğin her şeyden önce "toplumsal"a, psikanalizin de "kişisel"e öncelik verdiği anımsanırsa böyle bir sentezin olanaksızlığı düşünülebilir. Fakat ya Marx'ın "insanın özü toplumsal ilişkilerin beraberliğidir" diyen ve "kişisel" ile "toplumsal"ı birleştiren tezi? Ya bu tezi çağdaş psikoloji kuramlarıyla tartışarak geliştiren ve özgün bir kişilik kuramı öneren Marksist psikologların, özellikle de L. Sève'in analizleri? Bunlar herhalde tablonun o kadar da yalınkat olmadığını gösteriyorlar. Sanıyorum ki, daha önceki sayfalarda L. Sève'in kuramını uzun uzun anlattıktan sonra tarihi maddecilikle psikanaliz ilişkileri hakkında bazı gözlemlerde bulunabilirim.

Bu yazımda Freudizm'in Marksizmle asırlık flörtünün çalkantılı öyküsünü özetlemeye çalışacağım.

* * *

Tıp doktorluğundan gelen bir kuramcı olan Freud, aslında biyoloji temelli bir yaklaşımla insandaki bazı ruhsal bozuklukları ("nevroz"ları) çözümlemeye ve gidermeye çalışıyordu. Bu amaçla klinik tecrübeye dayandırdığı gözlem ve kuramlarını, ilk kez 1896'da kullandığı "psikanaliz" terimiyle ifade etmiştir. Materyalist bir dünya görüşüne dayanan psikanaliz, klasik psikoloji ve psikiyatriden farklı bir "bilim"

olma iddiasındaydı; fakat, elbette ki bu onun her şeyden önce bir “insan bilimi” olma özelliğini ortadan kaldırmıyordu.

Viyanalı hekim insan kişiliğinin “*Oedipus kompleksi*” bağlamında biçimlendiği kanısındaydı ve ileri sürdüğü kişilik kuramı, çocukla ebeveyn (ana-baba) ilişkilerinin ufuklarını aşmamıştır. Gerçekten de bilinçaltının yorumu üzerine kurulan psikanalizde “toplumsal ilişkiler” kişiliğin oluşması açısından belirleyici bir faktör olarak dikkate alınmıyordu. Ne var ki Freud, ileri yaşlarında, psikanaliz yeni bir bilim olarak kendisini kabul ettirdikten ve kurucusunu da şöhrete kavuşturduktan sonra toplumu ve toplumsal olayları çözümlemeye çalışmıştır. Hayatının bu safhasında, düşünürümüz, dostu S. Ferenczi’ye yazdığı mektupta birey-toplum ilişkilerine duyduğu ilgiyi vurgulayarak şu itirafta bulunmuştu: “(Bu konuda) sadece geçici bir ilişki peşindeydim; oysa gördüğün gibi bu yaşta yeni bir kadınla evlenmek zorunda kaldım.”[90]

Bu yeni kadın “toplumsal ilişkiler” idi ve Freud yaşamının bu aşamasında psikanalizin tarih, toplum ve “uygarlık”la bağlantılarını sorgulamaya başlıyordu. Psikanalizin kurucusu bu konularda *Totem ve Tabu*’dan çağdaş toplumların *Kolektif Psikoloji*’sine kadar uzanan bir dizi deneme kaleme almıştır.

Freud bu denemelerinde ‘birey’le ‘toplum’ arasındaki ilişkileri, daha da önemlisi ‘bireysel’den ‘toplumsal’a geçişi nasıl tasarlıyordu? Bu soruyu yanıtlayabilmek için önce psikanalize egemen olan “kişilik kuramı”nı ana hatlarıyla anımsamamız gerekiyor.

* * *

Freud’un klasik psikolojiye önemli katkısı, insanı durağan bir “öz” ya da “insanın doğası” bağlamında incelemek yerine, onu, biyografik gelişimi içinde birbirini belirleyen ve zenginleştiren katmanlar halinde ele alması olmuştu. “Freud’un dehası, diyor L. Sève, hiçbir yerde ruhsal aygıtın bütününü bir katmanlar kuramı içinde sunması kadar açık

görünmüyor.”[91] Yeni bilime somut ve tarihsel bir karakter veren bu özellik elbette ki Marksistlerin dikkatinden kaçmamıştır.

Freud bu yaklaşımla psikanaliz dilinde “topik” adı verilen ve birbirine paralel iki kişilik kuramı geliştirmiştir: İnsanı *bilinçaltı - bilinçöncesi - bilinç* (Topik I) ve de *“id, ben, üst-ben”* (Topik II) katmanları çerçevesinde gören bu yaklaşımın temel özelliği insan kişiliğinin *Oedipus Kompleksi* bağlamında, ilk çocukluk yıllarında (üç ile beş yaş arasında) oluştuğunu iddia etmesiydi. Bu yaşlarda anneye karşı duyulan arzu çocuğun babasını rakip olarak görmesine yol açıyor; ona düşmanlık duyguları yaratıyor ve sonunda da, eğer süreç normal gelişme seyrini izlerse, “iğdiş edilme” (castration) korkusuyla bilinçaltına atılarak babayla özdeşleşmeyle noktalanıyordu. İşte en basit ifadesiyle *Oedipus kompleksi* buydu. Ne var ki insanlığın ilk dönemlerinde gerçekleştiği farz edilen “babayı öldürme” efsanesiyle beslenen *Oedipus kompleksi*, modern ailenin değişmez ve tarih dışı bir kategori gibi ele alınması dolayısıyla çok eleştirilmiştir.

* * *

Oedipus Kompleksi’ne ilk (ve daha sonra klasikleşen) itiraz Polonyalı antropolog B. Malinowski’den gelmişti. İşlevselci antropolojinin kurucusu sayılan Malinowski, Melanezya adalarında yaptığı alan araştırmalarında, babanın hiçbir baskıcı rol üstlenmediği *anasoylu* aile tiplerine rastlamış ve *Oedipus* kompleksinin tarihsel göreliliğini ilk kez somut bir biçimde ortaya koymuştu. Gerçekten de Trobriand adalarında yaşayan ailelerde psikanalizdeki baba rolünü annenin erkek kardeşi, yani dayı üstleniyordu.[92]

Elbette ki Malinowski’nin itirazları Oedipus kompleksinin ve psikanalizin sonu olmamış, onun bulguları da tartışılmıştır. Örneğin Geza Roheim gibi saha tecrübesi olan antropolog-psikanalistler tarafından yapılan eleştirileri burada anımsayabiliriz. Ne var ki bütün bu tartışmalar psikanalizde bireysel ile toplumsal arasındaki kopukluğu

gidermiyordu. Freud'un bu bağları kurmak için en çok çaba gösteren öğrencilerinden Carl G. Jung da bunu becerememiş, üstelik ileri sürdüğü ırkçı tezler yüzünden ustasıyla kendi bağlarını da koparmıştı.

Jung'un tezleri aslında Freudizm'in toplumsalı açıklarken ne gibi tuzaklarla karşılaştığını iyice gözler önüne seriyor.

* * *

Jung'a göre bireysel ile toplumsal arasındaki bağlantıyı kolektif bilinçaltını oluşturan (ve Jung'un "*archétype*" adını verdiği) *zihin imgeleri* sağlıyordu.[93] Üç ana imgeden (*anima, animus, selbst*) oluşan bu kategoriler, daha sonra yazarın Kenya ve Meksika'da yerli halklar arasında yaptığı alan araştırmalarıyla da beslenerek ırkçı ve antisemit tezlere dönüşmüş ve Alman psikoterapisinin Nazileşmesinde rol oynamıştır.

İsviçreli psikanalistin kuramında tarih boyunca çeşitlenen ve zenginleşen "zihin imgeleri" toplulukların "kolektif bilinçaltı"nı teşkil ediyordu ve bunlar arasında Batılı insanı belirleyen "Hıristiyanlık" özel bir yer işgal ediyordu. "Hıristiyanlık, bizim dünyamızdır", diyordu Jung, "düşündüğümüz her şey, hatta bizzat bilimimiz Hıristiyan Ortaçağ'ın meyvesidir.. Aydınlanma yüzyılı hiçbir şeyi silmedi; Hıristiyanlığın damgası insanın dünyayı rasyonelleştirme tarzında dahi mevcuttur."[94]

Jung, aynı espri içinde "Aryan bilinçaltı"nı "Yahudi bilinçaltı"ndan titizlikle ayırmış ve birincinin ikinciye karşı üstünlüğünü savunmuştur.

* * *

Jung'un tezlerini şiddetle reddeden Freud elbette ki kişiliğin oluşmasında *kazanılmış* niteliklerin biyolojik *verasetle* geçemeyeceğinin bilincindeydi. Yine de içinde bulunduğu kuramsal çıkmazdan kurtulmak için, *Musa ve Tektanrılılık* başlıklı eserinde

olduğu gibi "birey ve kitleler geçmişin izlenimlerini *bilinçsiz bellek izleri* şeklinde korurlar" şeklinde kendi biyolojizmini yadsır görünen ifadelerden kendini alamamıştır. Bu bilgiyi aktaran C. Clément, Viyanalı bilim adamının bu eserindeki tezleri daha sonra "tarihi roman" olarak nitelediğini de açıklamalarına ekliyor.[95] Bununla beraber, Freud'un, insanların *çalışma hayatını* dikkate almayan ve kişiliğin oluşumunu ilk çocukluk yıllarına hapseden hareket noktası onun tarihi materyalizmle buluşmasını olanaksız kılıyordu.

O halde Freud'un toplumsal ilişkilere duyduğu ilgi, "ikinci evliliği"nde ne gibi analizlere yol açmıştır?

* * *

Freud, Jung'un ırkçılığa varan tezlerini reddetse bile, kendisinin analizleri de kişilik planında savunduğu tezleri mekanik bir biçimde toplumsal plana nakletmek ve o düzeyde de onların geçerli olabileceğini savunmak şeklinde somutlaşmıştır. Böylece, Freud'un kendisi çok dikkatli ve ölçülü bir dil kullanmış olsa da, daha sonraları kraldan fazla kralcı bir sürü kuramcının da katkısıyla ortaya tarihi, toplumu, sanatı ve uygarlığı bireysel psikolojiye (ve son tahlilde Oedipus kompleksine) indirgeyen zengin bir yazın çıkmıştır. Bunun da ilk ve en tipik örneğini bizzat Freud'da, onun dinle ilgili açıklamalarında görüyoruz.

Freud, dinî ibadet merasimleri ile kişisel plandaki nevrotik "merasim"lere (örneğin sık sık el yıkama, sayma, dokunma gibi takıntılara) yol açan saplantı nevrozları arasında dikkate değer bir benzerlik görüyordu ve bu gözlemi, kendisini, dinleri bir çeşit "kolektif nevroz" olarak değerlendirmeye götürmüştür. Örneğin, düşünürümüz, *Bir Kuruntunun Geleceği* adlı incelemesinde dini yaratan duyguları açıklarken "bizler eski çağlarda yaşadığımız bu çaresizliği küçük çocuklar olarak ebeveynimizin karşısında da yaşadık" diyordu. Burada, Sève'in işaret ettiği gibi, Freud'un "biz" sözcüğünü tarih dışı ve her çağ için geçerli bir şekilde kullanarak bireyselden toplumsala ne kadar keyfi

bir şekilde geçtiğini görüyoruz. Ne var ki basit bir benzerlikten bilimsel sonuçlar çıkarılamayacağını bilen Freud, tezinin otuz yılı aşan gözlemlere dayandığı için artık bir benzerlikten çıkıp “aynılık” ifade ettiğini ve böylece bilimsel bir konut (postüla) haline geldiğini de söylemiştir.[96]

Bireyselden toplumsala aynı keyfi sıçramaya, yazarın “kolektif psikoloji” konusundaki çalışmasında da tanık oluyoruz. Psikanalizin temel zaafı ve sınırları burada da ortaya çıkmaktadır.[97]

* * *

Bu genel açıklamayla şunu ortaya koymaya çalıştık: Psikanaliz, bireysel psikolojiden hareketle toplumsala ulaşmakta ve toplumsalı da bireysel psikolojiye indirgeyerek açıklamaktadır. Bu konudaki anahtar sözcükler ise *Oedipus kompleksi, libido, özdeşleşme, benlik ve üst-benlik* gibi temel kavramlardır. Oysa bu konularda tarihi maddeciliğin yaklaşımı nedir?

Diyebiliriz ki tarihi maddecilik olgulara bunun tam tersi bir yöntemle yaklaşıyor. Analize toplumsal ilişkilerle başlıyor ve tarihi süreç içinde değişim, emek, değer, para, mal gibi olguların (ve kavramların) ortaya çıkışını ve gelişimini inceledikten sonra pazar ekonomisinde *malla mal arasındaki ilişkinin nasıl ön plana çıkarak insanla insan arasındaki ilişkiyi gizlediğini* ve bu durumun da bilimsel bilinçlenmeyle yok edilecek öznel fantazmlara değil, toplumsal ilişkilerin yarattığı ve ancak onlarla beraber ortadan kalkacak nesnel kuruntulara, ya da, Marx’ın deyimiyle, dini nitelikli *“mal fetişizmi”*ne yol açtığını sergiliyor. Ve, tabii, bu tarihi süreç içinde toplumsal ilişkilerin gelişmesinin kişilik oluşumunda nasıl biyolojik faktörlerin belirleyici rolünü giderek göreli kıldığını ve bireysel psişik olgular şeklinde yaşadığımız ruh hallerinin aslında nasıl toplumsal ilişkiler tarafından belirlendiğini açıklıyor.

Aradaki farkın ne kadar büyük olduğunu yadsıyabilir miyiz?

Bu fark en açık şekilde Marx'ı hiç incelememiş olan Freud'un sosyalizmle ilgili gözlemlerinde ortaya çıkıyor. Kısaca anımsatalım.

* * *

Liberal eğilimli bir düşünür olan Freud insan koşulu hakkında kötümserdi ve öğretisini Hobbes'un felsefesine dayandırmıştır. Hobbes'un *homo homini lupus* (insan insanın kurdudur) tanısını hatırlatan Freud, Almanya'da Nazilerin iktidara yürüdüğü bir sırada kaleme aldığı bir eserinde "hayatın ve tarihin bize tüm öğrettikleri karşısında bu sözlerin yanlış olduğunu söylemeye kim cesaret edebilir?"[98] diyordu. Psikanalizin kurucusu komünizmi de aynı espri içinde eleştirmiştir. Ona göre komünistlerin temel yanılgısı iyimserlikleri, yani "insanı sadece iyi ve hemcinslerinin iyiliğinden başka bir şey istemeyen bir varlık"[99] olarak düşünmeleriydi.

Acaba?

Aslında, Freud'un Marx'a atfettiği felsefe sadece bir hayal ürünüydü. İnsanı tarih ve toplum dışı bir "öz" ya da "doğa" çerçevesinde değerlendiren bu kuram, Marx'tan çok Rousseau'yu, ya da daha ileri biçimiyle Feuerbach'ı anımsatıyordu ve elbette ki tarihi materyalizme aykırıydı. Zaten Marx da Feuerbach'ın "öz"cülüğünden koparak kuramlarını geliştirmişti.

* * *

Freud'un Marksizme itirazı nasıl kökten olmuşsa, Marksistlerin psikanalize itirazları da uzun süre aynı şekilde kökten ve bütünsel olmuştur. Bununla beraber psikanalizin insan kişiliğini somut bir *oluşum* şeklinde, katmanlar (*Topik II*) ve zıtlıklar (*Eros* ve *Thanatos*) bağlamında algılaması başlangıçta Marksistler arasında Freud'un tezlerine canlı bir ilgi uyandırmıştı. Gerçekten de Sovyet Devrimi'ni hemen izleyen yıllarda *Uluslararası Psikanaliz Derneği*'nin bir

komitesi Moskova'ya yerleşmiş ve sözcüsü M. Wulff Moskova'da Marx'la Freud'un bağdaşır olduğunu ilan etmişti. 1923'te psikanalizi "Pavlov'un diyalektik materyalizminin bir varyantı" olarak gören Trotski de aynı düşüncedeydi.[100]

Bu hoşgörü atmosferi 1930'lara kadar sürmüş ve Sovyetlerdeki parti içi kavgalara paralel olarak psikanalize karşı tutum da bu tarihlerde kökten bir şekilde değişmiştir. 1933'te yayımlanan Sovyet *Tıp Ansiklopedisi*'nde V. Vnukof, "Psikanaliz" maddesinde, "burjuva demokrasisine içkin" olan bu disiplinin, "geniş kapsamlı tarihi ve kültürel sorunları çözme iddiasını" şiddetle eleştiriyordu.[101] Bu tutum değişikliğinde herhalde Freud'un yaşlılık sevdası, yani toplumsal olguları psikanaliz kuramlarıyla açıklama tutkusu da rol oynamıştı. Kuşkusuz başka bir neden de Marksizmin 'M'sinin ağza alınmak istenmediği ABD'de psikanalizin "önlenemez yükselişi" olmuştu.

Şimdi gözlerimizi biraz da Atlantik ötesinde olup bitenlere çevirelim.

* * *

Freud, 1909'da Jung ve Frenczi ile birlikte Amerika'ya ayak basarken gerçekten de bu ülkeye "vebayı" getirdiğini söylemiş miydi?

Çok sonraları J. Lacan'ın Jung'dan duyduğunu söylediği bu sözler uzun araştırmalara rağmen kanıtlanamamış olsa bile psikanaliz dünyasını kuşatan efsanelerden biri haline gelmiştir. Oysa gerçek bambaşkaydı ve psikanalizin Amerika çıkartması beklentilerin çok üstünde kabul görmüştür. Elbette ki bu hızlı "hüsnü kabul"de, bugün genellikle kabul edildiği gibi, pragmatik felsefenin, ünlü profesör J. J. Putnam'ın ve onun da etkisiyle Harvard çevresinin rolü hayli büyük olmuştu. Ve biraz da bu sayede, Amerika'da, gizemli *libido* kavramı ve "cinsel enerji"nin ölçülebilirliği hakkında anketler uygulanmış, psikanaliz kürlerinin etkinliğiyle ilgili istatistikler yapılmış, Freud'cu kavramların ampirik geçerliliği konusunda sosyolojik araştırmalar düzenlenmiştir.[102] Sonuç olarak da psikanaliz Amerika'ya hızla ve

başarıyla uyum sağlarken, Amerikalıların da hızla ve başarıyla kapitalizme uyum sağlamalarında etkili bir araç olmuştur.[103]

* * *

Haksızlık etmeyelim: Daha başlangıçtan itibaren psikanalizin “devrimci” bir içerik taşıdığına inananlar ve onu bu yönde geliştirmek isteyenler çıkmıştı. Burada, herhalde, Freudo-Marksizm kavramını bile borçlu olduğumuz Wilhelm Reich’ı kısaca anmamız gerekiyor. Gerçekten de Reich örneği, kuramda ve siyasette Psikanaliz ile Marksizmin aşk ve nefret tarihini çok iyi bir şekilde yansıtmaktadır.

W. Reich 1930’ların başlarında kaleme aldığı “*Faşizmin Kitle Psikolojisi*” başlıklı eseri ile ün yapmış ve etkili olmuştu.[104] Oysa Avusturyalı psikanalist çok daha önce Freud’la ihtilaflı ilişkilere girmiş ve temel tezlerini bu bağlamda ortaya koymuştu.

Kurucu Baba’daki “ölüm itkisi” (pulsion de mort) kavramını reddeden ve dikkatini daha çok cinsel doyum ve “orgazmın işlevi” üzerine yoğunlaştıran Reich, öte yandan da aynı tarihlerde okuduğu Marx ve Engels ile psikanalizi bağdaştırmaya çalışıyordu. Ona göre “ölüm itkisi”, zaten Freud’un hayatının sonlarına doğru geliştirdiği bir kavramdı ve bunun yadsınması insanı “iyi” ve “kötü” gibi ahlaki kategorilerin dışında, nötr bir çıkış noktasına yerleştiriyordu. Başlangıçta saf arzu ve cinsellikten ibaret olan insanı “kötü” yapan, aslında onun arzularını bastıran, cinsel doyumu neredeyse üreme işlevine hasreden kapitalist toplumdu. Burjuva düzeni insanı kurumsal mekanizmalarla (aile, okul vb) biçimlendirerek doğal cinsellikten uzaklaştırıyor, monoton çalışma hayatında basit bir üretim aracı statüsüne indirgiyordu.[105]

Avusturyalı düşünür psikanalizin Amerika’da kapitalizme uyum sağlatıcı işlevini ilk sezen düşünürlerden biri olmuştur.

* * *

W. Reich salt kuramcı olarak kalmak istememişti. Siyasete, özellikle de devrime yakın ilgi duyan düşünür 1928'de Avusturya Komünist Partisi'ne üye olmuş ve 1929'da da Sovyet Rusya'ya bir seyahat yaparak sosyalist dünyada psikanaliz alanındaki gelişmeleri yerinde inceleyen tek Batılı düşünür olmuştu. Bu seyahat esnasında Sovyet Rusya'da Freud'la Marx'ı bağdaştırmaya çalışan Vera Schmidt ile de görüşmeler yapmış ve Moskova'da yayımlanan Marksist bir dergide "*Marksizm ve Psikanaliz*" başlıklı bir de makale yayımlamıştı. Ne var ki Sovyet Rusya'da psikanaliz aleyhine rüzgârlar tam da bu sırada esmeye başlıyordu. Ve sonunda W. Reich ne İsa'ya ne de Musa'ya yaranabildi; komünist olduğu için Psikanaliz Derneği'nden, psikanalist olduğu için de Komünist Partisi'den kovuldu ve sonra da trajik bir sona sürüklendi.

* * *

Sovyet Rusya'da Freud'un öğretisinin tutucu niteliğinin anlaşılması sorunu çözmemişti. Diyalektik Materyalizm'in kişilik ve bilgi kuramı ne olacaktı?

Bu konuda gözler fizyoloji alanındaki bulgularıyla 1904 yılında Nobel ödülü kazanmış materyalist fizyolojist İ. V. Pavlov'a çevrildi. Bu ortamda Sovyet Halk Komiserleri Konseyi daha 1921 Ocak ayında, "akademisyen Pavlov ve yardımcılarına en kısa zamanda en iyi çalışma koşullarını sağlayan, en geniş yetkilerle donatılmış bir özel komisyon kurulmasını" kararlaştırıyordu.[106] Metnin altında da Lenin'in imzası vardı.

Pavlov, tecrübeye dayanan çalışmalarında insanların davranışlarını *doğuştan* olan reflekslerle çevreyle ilişkiler bağlamında *kazanılmış* olan "şartlı refleksler"in belirlediğini ortaya koymuştu. Yiyecek verilmeden önce belli aralıklarla ışık ya da sesle uyarılan köpeğin salyalarının akması "şartlı refleks"in ders kitaplarına geçen klasik örneği olmuştur. Bu olgu sinir sistemimizin dış dünyayla *bastırma-harekete geçirme* (inhibition-excitation) mekanizmalarını açıklıyor ve duyu organlarını

birer “analizci” organ halinde düşünüyordu. “Analizci organların temel işi”, diyordu Pavlov, “(vücudun) kenarlarındaki her aygıtın dıştan gelen enerjiyi bir sinirsel sürece dönüştürmesidir.”[107]

* * *

Sovyet Rusya’da Pavlovizm, 1930’lara kadar kısmi bir analiz ve kuram özelliği taşımış, psikanalize olan ilgiyi ve bazı psikologların Marx’la Freud’u bağdaştırma çabalarını önlememişti. Oysa 1930’larda Stalinizm’in kesin zaferinden sonra Pavlovizm *Diyalektik Materyalizm*’in temelini oluşturan genel teoriye dönüştürülüyor ve Freudizm tamamen dışlanıyordu.[108] Freud’un değilse bile yakın çevresinin koyu anti-komünist tutumu, örneğin, sonradan Freud’un biyografı olacak Ernest Jones’un bu yıllarda Almanya’da psikanalizi kurtarmak için solcu Freud’cuları feda ederek Nazilerle uzlaşması gibi olgular da bu süreçte rol oynamıştı. Artık Batılı ülkelerde psikanaliz sadece bir kuramlar demeti ve bir tedavi yöntemi olmaktan çıkmış, örgütü, hiyerarşisi, çıkarları, hizipleri ve militanları olan bir sosyal kategori (korporasyon) haline gelmişti.[109] İkinci Dünya Savaşı ve onu izleyen soğuk savaş Sovyetler Birliği’nde psikanalize karşı tavrı belirlediler. Artık psikanalizin, genel eğilimleri itibariyle, kapitalist cephenin en etkili uyum mekanizmalarından ve ideolojik araçlarından biri haline geldiği kuşkusuz görünüyordu. 1949’da Sovyetler Birliği bu koşullarda psikanalizi “gerici” bir ideoloji olarak ilan ediyor ve Sovyet örneği aynı çizgideki diğer komünist partileri tarafından da izleniyordu. On yıl sonra ise, (J. Lacan ve onun yorumunu paylaşan Althusser’in tutuculukla eleştirdiği) Anna Freud bile, kuşkusuz farklı bir perspektifte, “Psikanalizin memurları, *Freud* fonlarından doğan kârları mümkün olduğu kadar iyi yöneten, fakat yeni yatırımlar yapmaya da cesaret edemeyen yönetici ve bankacılar gibi hareket ediyorlar” diyecektir.[110]

* * *

Freud’la Marx’ı barıştırma çabaları 1960’larda yeniden ve farklı koşullarda gündeme geldi Yükselen devrimci dalga, Lenin’in “devrimin somut koşulları” ile ilgili analizine uymayan bir ortamda gelişiyor, Mayıs-68 gençliğine sevimli gelen “gerçekçi ol; imkânsızı iste!” sloganı ortodoks Marksist-Leninist şemaları zorluyordu.

1960’ların başında “yabancılaşma” ve “hümanizm” kavramları ön plana çıkmış, Anglo-Sakson dünyasında E. Fromm, H. Marcuse gibi düşünürler, kendi aralarında da tartışarak, bireysel psikanalitik kavramları toplumsal eleştiri araçları haline getirmişlerdi. Fromm’un kültürel göreselliğe götüren analizleri, Frankfurt Okulu’ndan Marcuse’ün şimşeklerini çekse bile, iki düşünür de çağdaş kapitalizmde artık “sınıf kavgası”nın geçersiz olduğu hususunda anlaşma içindeydiler. Fromm’un “*Yabancılaşmış toplum*”u[111] gibi Marcuse’ün “*Tek boyutlu insan*”ı[112] da son tahlilde aynı kapıya çıkıyordu. İlginçtir ki 1960’larda Freud ile Marx’ı uzlaştırma konusunda en dikkate değer adım, paradoksal bir şekilde, Fransız Komünist Partisi içinde en katı duruşları savunan Althusser tarafından atıldı.

Althusser’in psikanaliz ile çelişkili ilişkilerini, ilerki sayfalarda ayrı bir yazıda ele alıyorum.

* * *

Bütün anlattıklarımdan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz sanıyorum: Şimdiye kadar Freudo-Marksizm adına yapılan tüm kuramsal çabalar, aslında, tarihi maddeci tezleri Freud’un gözlükleriyle okuma ve bireysel psikoloji planında geliştirilen kavramları mekanik bir şekilde toplumsal plana aktarma şeklinde somutlaşmıştır. Bu perspektifte psikanaliz de toplumsal, kültürel ve tarihseli açıklayan bir pilot-bilim koltuğuna oturtulmuştur.[113] Başka bir deyişle Freudo-Marksizm, Freud’un kuramlarını kullanarak ve gerekli gördüğü hallerde revizyona tabi

tutarak[114] toplumsal ilişkileri bireysel psikolojinin sınırlarına hapsetme, deforme etme ve yutma çabalarıdır. Bu yüzden Freudizm'de olduğu gibi Freudo-Marksizmde de *çalışma hayatı* ve *emek-sermaye çelişkisi* hiç de özel bir dikkat konusu olmamıştır.

Psikanalitik terapide daha çok cinsel (libidinal) gelişme içinde "belirlenmiş" kişiliklerin uyumlu ve sağlıklı çalışmalarının yolları aranır. Bu yüzden bu eğilimden çıkan siyasal reçeteler şimdiye kadar hep mevcut düzeni savunmuşlar; düzene karşı oldukları istisnai durumlarda da "devrim" değil, "isyan" ve "ayaklanma" çağrısı şeklini almışlardır.

Oysa Marx'tan hareket eden kişilik kuramı, kişilik oluşumunu biyografik dönemlere göre ele almakta ve toplumsal formasyonlar analizinde olduğu gibi kapitalist üretim biçiminde insan kişiliğini belirleyen sosyal kategorilerin (emeğin ve çalışma hayatının) daha önceki "kişilik" açısından da açıklayıcı olacağını ileri sürmektedir. Daha açık bir ifadeyle, gelişmiş bir kişiliği "Oedipus kompleksi"nden hareket ederek tüm yönleriyle anlamamız olanaksızdır; buna karşılık, o kişiliği belirleyen "toplumsal ilişkiler" demetinden hareket edersek, hem kişiliğin ilk çocuklukta biçimlenen yapılarını (örneğin Oedipus aşamasını nasıl yaşadığını), hem de bu yapıların daha sonra, çalışma hayatının ve sosyal ilişkilerin baş döndürücü zenginliği içinde nasıl özgülleştiğini daha iyi anlayabiliriz. Bu yüzdendir ki "genel teori" niteliği taşıyan ve tüm antropolojik, psikolojik ve psikanalitik kuramlarla diyaloga girme, onlarla tartışma ve onların katkılarını özümleme kapasitesine sahip olan kuram gerçekte psikanaliz değil, tarihi maddeciliktir.

Marksizmin çağdaş kişilik kuramının merkezine "emek"i oturtması, elbette ki onun, Freud'un klinik gözlemlere dayanan kuramlarını tümüyle yadsıması anlamına gelmez. Eğer yakın tarihlere kadar bu yapıldıysa, bu yadsımaya önemli bir ölçüde psikanalizin yıllarca sosyalizme karşı ideolojik araç olarak kullanılması yol açmıştır. Bugün

benzer ideolojik tutum ve saldırılara karşı aynı titizliği gösterirken, psikanalizin insanı daha iyi anlamamıza yardımcı olacak katkılarına dirsek çevirmemiz için de neden bulunmuyor.

Bu katkıların tartışılması ve sergilenmesi ise ayrı bir sorundur ve Marksistlerle psikanalistlerin diyalog halinde yürütecekleri ayrı bir araştırma konusu olmalıdır.

90 Serge Moscovici naklediyor, *L'Age des Foules,* Paris, Fayard, 1981, s. 303.

91 L. Sève, *Marxisme et Théorie de la Personnalité*; Paris, Editions Sociales, 1975, s. 345.

92 Elisabeth Roudinesco, Michel Plon; *Dictionnaire de la Psychnalyse, B. Malinowski* makalesi; Paris, Fayard, 1997, s. 643-645.

93 Jung'a göre "her bireysel varlıkta, kişisel ve bulanık anımsamaların yanı sıra, Jacob Burchardt'ın kullandığı uygun terimle büyük *ilksel imgeler* de bulunuyor(du)" ve atalardan gelen bu imgeler babadan oğula geçen kültürel bir tereke oluşturuyordu. Jung, "bazı folklor motiflerinin ve efsane temalarının (örneğin "ejderha" temasının) dünyanın her yerinde aynı biçimlerde yinelenmesini" buna kanıt olarak gösteriyordu. C. G. Jung; *Psychologie de L'Inconscient,* Cenevre, 1963, s. 126.

94 C. G. Jung; *L'Homme è la Découverte de son Ame;* Paris, 1970, II. s. 324.

95 Bu konuda C. B. Clément'ın açıklamaları için bkz. *Le Sol Freudien et la Mutation de la Psychanalyse* (*Pour une Critique Marxiste de la Psychanalyse* içinde; Paris, Editions Sociales, 1973, s. 79). S. Freud için bkz. *Moise et Monothéisme,* Paris, 1948, s. 127.

96 L. Sève, *Pour une Critique Marxiste de la Théorie Psychanalytique* başlıklı eserdeki makalesi, s. 211.

97 Freud kolektif psikolojiyi, temeli cinsel olan, fakat başka kategorilere (aileye, dostlara, kendine vb) karşı da duyulan aşkı ifade eden *Libido* kavramından hareket ederek açıklıyordu. İlkel kalabalıklar bu yolla, hipnotik bir şekilde "benlik idealleri"nin yöneldiği "lider"e bağlanıyor ve onunla özdeşleşiyordu. "Hararetle kabul etmeliyiz ki", diyordu Freud, "bireysel psikoloji kolektif psikoloji kadar eskidir; çünkü, bildiğimiz kadarıyla, başlangıçtan itibaren kitleyi teşkil eden bireylerin psikolojisiyle babanın, şefin, liderin psikolojisi olmak üzere iki tip psikoloji vardı." *Psychologie Collective et Analyse du Moi;* Paris, 1950, s. 85.

98 S. Freud, *Malaise dans la Civilisation,* Paris, 1971, s. 65.

99 Aynı eser, s. 66.

100 Bu konuda özlü bir tarihçe için bkz. Michel de Certeau; *Histoire et Psychanalyse,* Paris, Gallimard-Folio, 2002, s. 97-102. Trotski Pavlov'un yönteminin "tecrübeye", Freud'un ise "bazen fantastik olan varsayımlara" dayandığını söylüyordu.

101 Sovyetlerde psikanalizin tarihi için bkz. Alexandre Etkind, *L'Histoire de la Psychanalyse en Russie,* Paris, PUF, 1993.

102 Bu gelişmenin özlü bir hikayesi için bkz. E. Roudisenco; age, s. 261-268.

103 Psikanaliz Amerika'da altın çağını 1960'larda yaşamış, daha sonra giderek azalan bir ilgi konusu olmuştur. Freud'un doğumunun yüz ellinci yılında *Newsweek* dergisi (27 Mart 2006)

“Freud öldü mü? Ölmedi mi?” diye bir başlık atmıştı.

104 Marksizmle Freudizmin imkansız izdivacı olan ve Freudo-Marksizmin “İncil”i sayılan bu eserde Reich, faşizmi yaratan iktisadi, ulusal ve sınıfsal nedenleri adeta yok sayıyor, açıklamasında kitlelerin cinsel doyumsuzluklarına yol açan bilinçaltı yapıları vurguluyordu. 1960’ların “cinsel devrim”inde eser çok etkili olmuş, yeni baskıları yayımlanmıştır. 1998 ve 2001’de Fransa’da iki baskı daha yaptığı göz önünde bulundurulursa Batı’da hâlâ okunan bir eser olduğunu söyleyebiliriz. *La Psychologie de Masse du Fascisme;* Paris, Payot-Rivage; 1998, 2001.

105 Dominique-Antoine Grisoni; *Reich et Marcuse: Avatars du Freudo-Marxisme, Magazine Littéraire,* Hors-Série, 1, 2000. (*Freud et ses Héritiers* özel sayısı).

106 George Labica, *Pavlovisme* (*Dictionnaire Crique du Marxisme*); s, 853.

107 Labica naklediyor, age. s. 853. (Pavlov, *Oevres Choisies,* Moskova, 1954, s. 226). 1950’lerde Fransız komünistlerinin Pavlov’u nasıl değerlendirdikleri hususunda bkz. *L’Introduction á L’Oeuvre de Pavlov, Questions Scientifiques, cilt: IV;* Paris, Ed. de la Nouvelle Critique, 1953. Michel Foucault da Komünist Partisi’ne üye iken kaleme aldığı ilk eserinde Pavlov’u en bilimsel yaklaşım olarak anlatıyordu. Bkz. M. Foucault, *Maladie Mentale et Personnalité,* Paris, 1954.

108 Batı’da (ideolojik bir tavırla) Stalinizm’in “ideolog”ları arasında telakki edilen ve Stalinizmle birlikte itibar kaybına uğrayan Pavlov, aslında, bilimde keyfi genellemelere karşı rezervli, barış ve özgürlük yanlısı bir düşünürdü. Bilimsel bulgularını ve hümanist kişiliğini sergileyen bir çalışma için bkz. Hilaire Cuny, *İvan Pavlov et les Reflexes Conditionnés,* Paris, Seghers, 1962.

109 1970’lerde Psikanalitik düzenle (söylem + kurum) iktidar düzeni arasındaki uyumu ağır bir biçimde eleştiren bir deneme için bkz. Robert Castel, *Le Psychanalysme,* Paris, Union Générale d’Editions, 1976. Yazarın tüm kitap boyunca geliştirdiği teze göre “eğer psikanaliz kontrol kurumlarıyla bu kadar güzel bütünleşiyorsa, bu, mesajının orada olup bitenlerle akrabalığı olmasından ileri geliyordu.” (s. 151.)

110 Elena Pascal naklediyor; *Le Psychanalyste est-il le Représentant de l’Ordre Etabli; Le Nouvel Observateur Hors-Série* no: 56, Ekim-Kasım 2004: *La Psychanalyse en Procès.* Althusser’in Lacan’a dayanarak Anna Freud’a yönelttiği eleştiriler için bkz. *Psychanalyse et Sciences Humaines,* Paris, Livre de Poche, 1996, s. 52, 53.

111 E. Fromm 1956’da yayımlanan eserinde “insan şu anda kesin bir karar karşısında bulunuyor, diyordu, kapitalizmle komünizm arasında değil, bu iki sistemin ortak özelliği olan robotizm ile hümanist ve cemaatçi sosyalizm arasında!” Bkz. *Société Aliénée et Societé Saine, du Capitalisme au Socialisme Humaniste;* Paris, Le Courrier du Livre, 1971, s. 338. (*The Sane Society,* Londra, Routledge, 1956). Son yıllarda post-modernizmin moda haline getirdiği “cemaat” fikrinin daha o tarihlerde sosyalizm adına övülmesi dikkat çekicidir.

112 Marcuse, çağdaş kapitalizmi burjuvazi ile proletaryanın “artık tarihi toplumsal değişim aracı olmaktan çıktığı”nı söylüyor ve onları uyum içinde, “kapalı toplumlar” olarak görüyordu. Bu toplumlarda düzeni eleştiren *negatif düşünce,* türdeş ve kapalı toplumu savunan *pozitif düşünce* haline gelmişti. Sosyo-politik kurtuluş, bastırılmış, libidinal (cinsel) güdülerin, Eros

denilen “yaşam güdüsü”nün seferberliği ve salt cinselliğin dışında kalan alanlara da yayılması ile mümkün olacaktı. İlk baskısı 1964’te yapılan eser, Fransızca’ya 1967’de çevrildi ve büyük yankılar uyandırdı. Yazarı Mayıs-68’te ön plana çıkan “3 M” (Marx, Mao, Marcuse) arasına girdi. Bkz. *L’Homme Unidimensionnel*, Paris, 1968.

113 Tarih çalışmalarında psikanalizden yararlanma konusunda genel bir değerlendirme yapan Saul Friedlander, tarihçinin “kendi alanından seçilmiş elemanlar sayesinde” psikanalitik varsayımların “inceleşmesine” katkıda bulunacağını ileri sürüyor. Yazar, Freud’un bireyselden toplumsala geçiş şeklini “indirgeyici” buluyor. Bkz. *Histoire et Psychanalyse*, Paris, 1969, s. 38, 59. Fenomenolojik psikanalizin önde gelen isimlerinden H. Tellenbach da aynı konuda şunları söylemiştir: “Psikanaliz, psikiyatrinin özel bir yöntemi olarak tanımlandığı sürece onu elzem kabul ediyorum. Fakat bir antropoloji statüsüne büründüğü andan itibaren onu ölümcül derecede indirgemeci buluyorum” Hubertus Tellenbach ile söyleşi, *Le Monde-Dimanche*, 7 Mart 1982.

114 Örneğin H. Marcuse’ün, Freud’un “ölüm itkisi”ni reddettikleri için “revizyonist” olarak nitelediği psikanalistlere (E. Fromm, K. Horney, H. S. Sullivan vb) karşı yürüttüğü polemik için bkz. *Eros et Civilisation*, Paris, 1963, s. 230 ve devamı.

Althusser, Marksizm ve Psikanaliz

Althusser yakın geçmişte Marksist tartışmalara damgasını vurmuş filozoflardan biri olarak bilinir. Psikanalize ilgisi de, yakın zamanlara kadar, 1964'te yayımladığı *Freud ve Lacan* başlıklı ünlü bir makale çerçevesinde düşünülüyordu.[115] Oysa, ölümünden sonra bizlere ulaşan eserleri (yaşam öyküsü, psikanalizle ilgili konferansları ve diğer yazışmaları), düşünürün Freud'cu akımla ilişkisinin sanıldığından çok daha köklü olduğunu ortaya koymuştur.[116]

Gerçekten de Althusser, yaşamının büyük bir kısmı boyunca, güvendiği bir psikanalistle analitik seanslarını sürdürmekle kalmamış, aynı zamanda farklı görüşteki birçok psikanalistle ilişkiler de kurmuş ve teorik tartışmalar yapmıştı. Bu durumda teorik ürünüyle ilgili genel kanı da günümüzde yeniden sorgulanabilir hale geldi. Öyle ki, şimdiye kadar Marksist filozofun Freud'u da Marksist perspektifte yorumladığı, daha doğrusu Lacan'ın Freud yorumunun Marksizmle ortak esprisini ortaya koyduğu sanılırken, şimdi şu soru akla geliyordu: Yoksa Althusser, aksine, Marksizmi mi Freud'un aynasında yeniden okumuş ve değerlendirmişti? Yoksa Althusser'in Freud'culuğu Marksizmini de belirleyen "ilk felsefesi" mi olmuştu? Filozofun son yazılarında savunduğu Marksist felsefenin, bir bakıma liberal düşünür Raymond Aron'un dediği gibi "hayali bir Marksizm" olduğunu kabule yanaşması da bu yönde bir belirti sayılabilir miydi?

Aslında durumun daha kapsamlı bir biçimde, Althusser'in her iki yönünü de içeren bir perspektifte düşünülebileceği kanısındayım. Bu

bakımdan da Althusser'in temsil ettiği Marksizmin ve Lacan'ın dilbilim temelli Freud yorumunun, daha çok, 1960'larda yükselen bir akım olan "yapısalcı" düşüncenin iki versiyonu olarak görüldüklerini anımsamalıyız.

* * *

Marksizm ve psikanaliz 1960'larda hiçbir aydının kayıtsız kalamayacağı iki düşünce dokusu oluşturuyorlardı. Ancak Fransız Marksistleri, Freud'un kuramlarına 1930'larda sıcak bir ilgi gösterdikten sonra psikanalizin kapitalist düzenle uyum sağlayıcı işlevini görmüş ve mesafelerini almışlardı. Althusser de bu ortamda Fransız Komünist Partisi'ne üye olmuş, yine bu ortamda psikanalizle ilgilenmeye başlamıştı.

Althusser'in psikanalizle ilgili yazılarını yayımlayan O. Corpet'ye göre Marksist filozof psikanalizle ilgili ilk sunuşunu 1959'da yapmış, fakat konuşmasının metni sonradan kaybolmuştu.[117] Düşünürün psikanalizle ilgili temel ve (başka bir psikanalistin deyimiyle) "Marx ve Freud mitosuna özgün bir ışık tutan"[118] tezleri ise, ilk kez ifadesini 1963-64 akademik yılında Yüksek Öğretmen Okulu (ENS) öğrencilerine verdiği iki konferansta bulmuştu. Bu sırada Fransa'da psikanaliz tartışmaları özel bir ilgi alanıydı ve Marksist düşünürler de bu ilgiyi paylaşıyor, tartışmalara katılıyordu. Kuşkusuz bu tartışmalarda, daha 1930'larda adından söz ettirmiş olan Dr. Lacan, sıra dışı kişiliği ve gürültülü seminerleriyle özel bir yer işgal ediyordu.

Ne söylüyordu bu yıllarda Dr. Lacan ve söyleminde Althusser'e çekici gelen saptamalar nelerdi?

* * *

Bu yıllarda Dr. Lacan mevcut, "resmi"leşmiş psikanaliz okullarını ağır bir dille eleştiriyor, Freud'un kızı Anna Freud'u suçluyor ve Viyanalı

Usta'yı sadece kendisinin anladığını iddia ediyordu. Başlangıçta onu ciddiye alanlar çok değildi. Ne var ki ona kulak verenler arasında güçlü kafalar da vardı ve özgeçmişinden kaynaklanan sorunların dürtüsüyle Marksizm gibi psikanalizde de (teorik ve pratik) çıkış yolları arayan Althusser de bunlar arasındaydı. Fakat Althusser hiç de öyle kimi orijinal düşünürleri okuyup, aktaracak cinsten filozoflardan değildi. Bu yüzden Lacan dese de, Lacan aracılığıyla Freud dese de, sonunda kendine özgü, *Kapital* okumalarıyla uyumlu bir yorum ortaya koydu.

* * *

Althusser'in ENS'te ilk konferansını verdiği sıralarda Lacan çok zor günler geçiriyordu. Öğrencilerinin disiplinsizliği yüzünden seminerlerini yürüttüğü Sainte-Anne Hastanesi'nden kovulmuş ve akademik kariyeri tehlikeye girmişti. Oysa tam bu sırada, herhalde hiç de beklemediği bir öneri ile karşılaştı: Marksist çevrelerde yıldız gibi parlamaya başlamış genç bir filozof kendisini ENS'e davet ediyor, seminerlerine orada devam etmesini öneriyordu.

Althusser'le Lacan'ın çok ilginç ve başka psikanalistlerce ayrıca yorumlanmaya çalışılmış bir ilişkisi olmuştur. Ünlüleri analize almaktan çok hoşlanan Lacan'ın Althusser'i divanına yatırmak hususunda hiçbir istek göstermemiş olması bu ilişkilerde dikkati çeken noktalardan biriydi. Buna karşılık Althusser'in de (yaşam öyküsünde bol örneklerini verdiği "babanın babası olmak" tutkusuyla) Lacan'ı Marksist yapmak istemesi ve bu hevesle ona Marksist yorumlarını göndermiş olması başka ilginç bir noktaydı. Her iki düşünürü de yakından tanımış olan psikanaliz tarihçisi E. Roudinesco'ya göre ise "Althusser'in düşüncesi, açıkcası, Lacan'ın umurunda bile değildi ve onun Marksizmi yenileme projesine Lacan hiç inanmıyordu."[119] Bu yüzden Lacan Althusser'in övücü mektuplarına ve gönderdiği makalelere mümkün olduğu kadar kısa ve sadece pratik sonuca (seminerlerine devam edebilmesine) götüren yanıtlar vermiştir. Buna karşılık, yazışmalarından anlaşıldığına

göre, Althusser Dr. Lacan'a teorik ilgisinde daha samimi ve heyecanlı görünüyordu.

* * *

Althusser'e göre Dr. Lacan haklıydı; Freud "psikanaliz" adı altında yeni bir bilim kurmuştu; fakat, bilim tarihinde sık sık karşılaşıldığı gibi bu yeni bilim henüz kendi kavramlarını geliştirme fırsatını bulamadan yakın disiplinlerin kavramlarına dayanmak zorunda kalmıştı.[120] Böylece Kant'ın bir bilim dalına özgü *evcil kavramlar* ile o bilime "ithal edilmiş" *yabancı kavramlar* arasında yaptığı ayrım psikanaliz için de geçerli olmuştu (s. 25).

Freud, kuruluş halindeki her bilim dalında çoğu kez görüldüğü gibi kendine özgü kavramlar yaratamamış ve bunları biyoloji, ekonomi politik ve enerji fiziği gibi bilimlerden yararlanarak oluşturmuştu. Başlangıçta bu normal sayılabilirdi, fakat daha sonra bu kavramların özümlenmesi, "teorik bir irdeleme sonunda bir dönüşüme uğratılması" ve "evcil" hale getirilmesi gerekirdi (s. 26). Oysa bu teorik hesaplaşma Dr. Lacan'a kadar yapılmamıştı. Buna karşılık Freud, soyut ve "ithal malı" kavramsal çerçevesinin dışında somut bir tedavi yöntemi (psikanalitik kür) geliştirmiş ve bu da psikanalizde *teori* ile *pratik* arasında bir kopukluk yaratmıştı. Böylece, Althusser'e göre Freud'un eserinde, 1) metinlerdeki teorik kavramlar ile içerikleri arasındaki uyumsuzluk ve, 2) psikanaliz pratiğinden tutarlı bir kuram üretememe biçimlerinde somutlaşan iki güçlük ortaya çıkmıştı. Bunlara Fransa'da üçüncü bir güçlük daha eklenmişti ki o da, Althusser'e göre, Fransız kültürünün başka ülkelerdeki kuramsal çalışmalara kayıtsızlığı, daha açık bir ifadeyle teorideki "taşralılığı" idi. Althusser, kişisel yaşamında psikanaliz ile doğrudan temasa gelmesindeki güçlükleri "sadece felsefeyi değil, bütün kültürel disiplinleri kapsayan" bu Fransız "taşralılığı"na bağlıyor ve olumlu örnek olarak da İtalya'yı işaret ediyordu (s. 31).

* * *

Althusser'in vurguladığı gibi Freud'un kuramı, içeriğinden ve yeniliğinden doğan itici özellikleri nedeniyle, yayılmaya çalışıldığı her yerde büyük bir dirençle karşılaşmıştı. Freud ve ilk psikanalistler bu direnci açıklamakta hayli zorlanmışlardı.

Viyanalı hekim başlangıçta bu husumeti tezlerinin, onları öğrenen her bireyin psişik dengesini, yani "kişisel nevrozlara karşı geliştirdiği savunma mekanizmalarını" bozduğunu ileri sürerek açıklamak istemişti. Ancak Freud'un bu açıklaması ilk bakışta akla yakın görünse bile, her okuyucusunu "nevrozlu" varsayan paradoksal yapısıyla kabul edilebilir nitelikte değildi. Bu yüzden, Freud, sonraları yeni bir açıklama tarzı daha geliştirmiş ve psikanalizin karşılaştığı olumsuz tepkileri "uygarlığımızın nevrozlu karakteri"yle açıklamaya çalışmıştı. Ne var ki bu yeni açıklama da sorunu çözmüyor, sadece bireysel plandaki yorumu keyfi bir biçimde tarihi ve sosyal plana aktarıyordu. Artık nevrozlu özne kişisel olmaktan çıkmış, "tarihî ve ideolojik bir özne" haline gelmişti. Bu durumda ise yanıtlanması gereken yeni bir soru ortaya çıkıyordu: Aynı "nevrozlu" uygarlığın daha sonra psikanalize karşı çok olumlu bir tavır geliştirmesi ve psikanalizin "her yeri işgal etmesi" (s. 41) nasıl açıklanacaktı? Gerçekten de psikanaliz başta psikoloji olmak üzere tüm insan bilimlerini (psikiyatri, sosyal psikoloji, antropoloji vb.) etkileyerek, kimi hallerde alt-bilim dalları yaratmamış mıydı? Althusser bu konuda "eğer her şey pembeyse, hiçbir şey pembe değildir!" diyen hocası J. Guitton'u anıyor ve 1960'larda da "*her şey* psikanalize dönüştüğü için psikanaliz de *hiçbir şey* haline gelmişti" diye düşünüyor. (s. 65).

Aslında sorun temeldeydi ve yeni bilimin kendi kavramlarını üretemeyerek "ithal" kavramlarla yola çıkmış olmasından doğuyordu. Althusser 1950'lerde böyle bir görünümdeki psikanaliz ile karşılaşmıştı. Konferansında bu durumun tarihi kökenlerini de açıklamaya çalışmıştır.

* * *

Fransa'da psikanalizden ilk kez 1910'larda A. Hesnard bahsetmiş, R. Dalbiez'in 1936'da yayımlanan eseri de uzun süre bu konuda standart referans olmuştu.[121] Ancak psikanaliz Fransa'ya, esas itibariyle felsefi giysiler içinde, Sartre, Merleau-Ponty ve Politzer tarafından sokuldu. Althusser'in kendisi de basın, edebiyat vb. yoluyla günlük hayatta karşılaşılan psikanalizin dışında, bu disiplinle ciddi planda ilk kez felsefe kanalıyla tanışmıştı. Düşünürümüz 1960'ların başlarında, psikanaliz konusunda kişisel olarak "Sartre ve Merleau-Ponty'deki gibi, fakat teorik temelleri Politzer'de olan küçük bir sentez" geliştirdiğini söylüyor (s. 35).

Althusser'in iddiası gerçekten ilginçtir. Ona göre Sartre'ı, bireyci felsefesini geliştirirken asıl etkileyen, sanıldığının aksine Alman filozof E. Husserl değil, G. Politzer olmuştu ve bu ortamda Althusser'in kendisi de (başka nedenlerle zaten ihtiyatlı durduğu) varoluşçu felsefeden uzaklaşarak "kaynağa", yani Politzer'e yönelmişti. Politzer'in 1928'de yayımlanan "psikolojinin temellerinin eleştirisi" başlıklı eseri o yıllarda kanonik bir referans sayılıyordu. "Psikanaliz Politzer'le başladı", diyor Althusser, "Politzer sayesinde, psikanaliz felsefi düşünce konusu haline geldi" (s. 34-35).

Nazilerin 1940'da katlettikleri bu genç filozofun Freud'da bulduğu "devrimci" taraf neydi ve Politzer psikolojiye daha sonra hangi eleştiri oklarını yöneltmişti?

* * *

Politzer, Freud'un kuramlarını "psikoloji bilimi" bağlamında tartışıyor ve psikanalizde klasik psikolojinin idealist niteliğinden çıkış yolları arıyordu. Aslında psikoloji, yani "ruh" bilimi, konusu olmayan bir bilimdi. Bilim, "ruh" gibi nesnel varlıktan yoksun bir kavrama dayanamayacağı için psikoloji de "soyutlama"dan ve "ruh

kuramları"ndan ibaret, temelsiz bir disiplin statüsünde kalmıştı. Ne var ki, psikolojiye somut bir yaklaşım getirmiş olmasına rağmen, Freud'un *bilinçaltı*, *İd (Ça)*, *kompleks* gibi tüm işlevsel kavramları da aslında bilimsel olmayan, *soyut kavramlar* olarak kalmışlardı (s. 39).

Bunların hepsi doğruydu. Ne var ki, Althusser'e göre, bunları söyleyen Politzer'in kendisi de soyuttan somuta geçmek için inandırıcı kavramlar önermemişti. Politzer soyut analizi eleştiriyor, "somut, somut, somut!" diyor, fakat bu somutun ne olacağını açıkça ortaya koymuyordu. Somut bir kavram olarak sunduğu "dram" kavramı da genel ve "soyut" bir kavramdı. Althusser'e göre Politzer aslında şurada yanılıyordu: Bilim ancak soyut kavramlarla yapılabilirdi ve bu yüzden de anlamlı ayrım soyut kavramlarla somut kavramlar arasında değil, *bilimsel* soyut kavramlarla *bilimsel olmayan* soyut kavramlar arasında yapılan ayrımdı.

* * *

Bilindiği gibi Politzer psikanaliz ile Marksizm arasında uyum noktaları aramaktan daha sonra vaz geçerek Freudizm'e şiddetle karşı çıkmış ve İkinci Dünya Savaşı sırasında da (aradığı somut psikolojiyi geliştirme fırsatı bulamadan) bir direnişçi olarak Naziler tarafından katledilmişti. Althusser ise 1963 yılında, Lacan sayesinde, Freud'dan henüz ümidini kesmemişti. Aksine, o tarihlere kadar hemen herkes gibi kendisinin de "tamamen anlaşılmaz" bulduğu Lacan'ın sorunu çözdüğü ve Freud'u "semptomal" bir biçimde okuyarak "psikoloji"nin konusunu ("nesne"sini, "obje"sini) bulduğu kanısına varmıştı. Bu konu "bilinçaltı" idi. Ve, daha sonra açıklayacağımız nedenlerle, bu konu aslında "psikoloji" biliminin mümkün olmadığını da ortaya koyuyordu.

Psikanaliz insan bilimleri ile karşılıklı etkileşim içindeydi, fakat bu yeni "bilim"in toplum bilimiyle etkileşimi farklı düzeydeydi ve çok daha önemliydi. Althusser'i, Lacan'ın tezlerini yorumlayarak psikanalizdeki "devrimci" tarafı keşfetmeye götüren husus da bu

olmuştu. Bunun için Marksist filozof önce psikanalizin “resmileşmiş” görüş çerçevesinde “toplumsal” ile buluşma şeklini saptayarak eleştirisini yapmış, daha sonra da Lacan’ı yorumlayarak kendi görüşünü sergilemiştir.

Şimdi Althusser’i izleyelim.

* * *

Althusser’e göre psikanaliz ile insan bilimleri arasındaki ilişki soyut kavramlar arasındaki bir ilişkiydi; bir kavram alışverişiydi. Psikoloji, antropoloji, biyoloji gibi *insan bilimleri* psikanalizin bazı kavramlarını benimsiyor, buna karşılık psikanaliz de bu bilimlerin kavramlarından yararlanıyordu. Oysa psikanalizin *toplum bilimiyle* kurduğu ilişki, kavramlar arası değil, *kavramlarla somut gerçeklik arasındaki ilişki* idi. Bu ilişki Freud’daki temel kavramlardan “gerçeklik ilkesi” (principe de la réalité) kavramının kuramda giderek *toplumsal gerçeklik* şeklinde algılanması ile ortaya çıkmıştı. Ne var ki Freud, “biyolojiden toplumsala geçiş” şeklinde kuramlaştırdığı geçişin, aslında tamamen toplumsallık içinde bir süreç olduğunu ve (imgesel) toplumsaldan, (kültürel) toplumsala geçiş olduğunu görememişti ve işte Lacan’ın katkısı da bu noktada ortaya çıkıyordu.

Çocuklar anneyle ikili ilişkilerden, Oedipus aşamasında babanın da katılımıyla üçlü ilişkilere geçerken, Freud’un kuramına göre, *biyolojik hayattan toplumsal hayata* geçiyorlardı. Toplumsal normlar (mama düzeni, disiplin vb.) bu aşamada empoze ediliyor, küçük çocuklar bu aşamada üst-benliğin (Über-ich, sur-moi) ne olduğunu öğreniyorlar, yine bu aşamada onun kontrolü altına girmeye başlıyorlardı.

Bu geçiş kuşkusuz kolay olmuyordu ve psişik sorunların çoğu da bu aşamada ortaya çıkıyordu. Zaten psikanaliz bilimi de geliştirdiği analiz teknikleri ile bu sıkıntıları (nevrozları) giderme iddiasıyla ortaya çıkmıştı. Ne var ki kuramdaki gelişmeler, daha sonra psikanalizi toplumsal düzene bir uyum aracı haline sokmuş, ona ideolojik bir nitelik

vermişti. Lacan bu gelişmenin baş sorumlusu olarak Freud'un kızı Anna Freud'u görüyordu.

* * *

Gerçekten de Anna Freud, çocuk psikanalizi planında geliştirdiği "savunma mekanizmaları" kuramıyla, psikanalizi başlıca amacı çocuktaki toplumsal uyumsuzluk eğilimlerini gidermek ve onu psişik olarak sağlıklı kılmak olan bir disiplin statüsüne sokmuştu. Eğer çocuk toplumsal baskının ("üst-benlik"in) ağırlığı altında eziliyorsa, psikanalist araya girecek ve çocuğun "savunma mekanizmaları"nı güçlendirerek onu sağlığına kavuşturacaktı. Oysa böyle bir yaklaşım toplumsal düzenle (örneğin kapitalizmle) ilgili gerçekleri tamamen görmezden geliyor, tüm psikanalizi, Lacan'ın deyimiyle, "Amerikan psikanalizi" haline dönüştüren bir *uyum kuramı* konumuna getiriyordu. Althusser, aynı bağlamda, büyük kapitalist şirketlerde işçilerle idare arasında çıkacak psişik sorunları nasıl çözeceklerine dair yöneticilere verilen eğitimin psikanalitik kürle benzerliğine işaret etmiştir (s. 54). Bu durumda, psikanalizde, toplumsal sistemdeki bir grup insanı sadece bir "fizik emek gücü" konumuna getiren üretim ilişkilerini değiştirmek değil de işçiyi değiştirmek, onun "savunma mekanizmaları"nı güçlendirmek temel ilke olmuyor muydu? İşte psikanalizi kapitalizmle bütünleştiren ve tutucu bir kuram haline getiren husus da buydu.

* * *

Aslında Freud'un kuramlarını belli bir toplumsal düzen bağlamında geliştirmiş olduğu ve bu yüzden bunların evrensel statüde sayılamayacakları çok daha önceden anlaşılmıştı. Psikanaliz, Freud'un tasarladığı ilk versiyon içinde, mademki "biyolojik"ten "toplumsal"a geçişin sorunlarını açıklıyordu, elbette ki "toplumsal"ın farklı tarihi aşamalarda, farklı biçimlerde oluştuğunu da hesaba katmak zorundaydı. Örneğin "Viyanalı bir hekim olan ve Batılı, patriyarkal bir toplumda,

tarihi olarak belirlenmiş bir aile yapısında" yaşayan Freud'un analizleri, elbette ki Malinowski'nin Melanezya adalarında incelediği akrabalık yapılarıyla ilgili analizine paralel olamazdı. Malinowski'den sonra biyolojik ile toplumsalın buluşma noktalarının göreselliği genel kabul görünce "her toplum layık olduğu psikanalistlere, komplekslere vb. sahiptir" kuralı da geçerli olmuştu.[122] Bununla beraber iki yaklaşımın ortak bir noktaları vardı: Anna Freud çizgisi de, Amerikan psikanalizine damgasını vuran Malinowski de psişik sorunları bireyle toplum düzeni arasında uyum sağlamak yoluyla çözmeye çalışıyorlardı. Üstelik Claude Lévi-Strauss yapısal antropolojisinde bir adım daha atmış, çağdaş psikanalistlerle eski çağların "şaman"ları arasında kurduğu benzerlikle bu uyumu evrensel plana aktarmıştı. Yapısalcılığın kurucusuna göre eski "şaman"lar toplumun deli ya da hasta saydığı kimseleri nasıl büyücülükle tedavi ediyorlarsa, modern psikanalistler de farklı yöntemlerle aynı şeyi yapıyorlardı (s. 56).

* * *

İlginçtir ki psikanalizin toplumsallığa açılımı ve Oedipus aşamasının "çocuğun gerçeklik ilkesini içselleştirdiği aşama" olarak konması felsefeyi de etkilemiş ve psikanaliz Fransız felsefesine bu yolla nüfuz etmişti. Politzer ve onu izleyen Sartre ve Merleau-Ponty gibi düşünürler de bu çıkış noktasını düşüncelerine temel yapmışlardı. Bu düşünürlerin psikanalize yaklaşımlarını ve Althusserin Lacan'ı yorumunu daha izleyen sayfalarda anlatmaya çalışıyorum.

115 L. Althusser, *Freud et Lacan, "Positions"* başlıklı eserinde (Paris, Editions Sociales, 1976) yer alan inceleme, s. 9-34. Bu inceleme ilk kez *La Nouvelle Critique* dergisinde (Aralık-Ocak, 1964-1965, no: 161-162) yayımlanmıştı.

116 L. Althusser; *L'Avenir dure longtemps*, Paris, Stock/Imec, 1992; *Ecrits sur la Psychanalyse*, Paris, Stock/Imec, 1993; *Psychanalyse et Sciences Humaines*, *Deux Conférences*, Paris, Le Livre de Poche, 1996.

117 Louis Althusser, *Ecrits sur la Psychanalyse*, Paris, Stock/Imec, 1993. (Yayına hazırlayan ve sunan O. Corpet ve F. Matheron). Althusser'in Lacan'la yazışmasını da bu eserde buluyoruz.

118 Catherine Clément, “*Marx et Freud*”: *Histoire d’un Mythe,* Magazine Littéraire, *Freud et ses Heritiers* özel sayısı, 2000.

119 E. Roudinesco; *Jacques Lacan*, Paris, Fayard, 1993, s. 392.

120 L. Althusser, *Psychanalyse et Sciences Humaines*.. Bu kısımda Althusser’le ilgili açıklamalarım filozofun 1963-64 akademik yılında Yüksek Öğretmen Okulu’nda (ENS’te) vermiş olduğu iki konferansın metinlerine dayanıyor. Bu esere yapılan göndermeler, aksi belirtilmedikçe, metin içinde verilecektir.

121 Angelo Hesnard, E. Régis; *La Psychoanalyse des névroses et des psychoses, ses applications médicales et extra-médicales,* Paris, Alcan, 1914. R. Dalbiez, *La Méthode Psychanalytique et la doctrine freudienne,* Paris, Desclée et Brouwer, 1936.

122 Bununla beraber Geza Roheim gibi bu eğilime karşı çıkan, Oedipus yapılarının evrenselliğinde ısrar eden psikanalistler de olmuştur.

Althusser, Lacan, Anti-lacan ve Marksizm

Althusser psikanalizle ilk kez felsefe alanında karşılaştı ve Politzer, Sartre, Merleau-Ponty gibi filozofları okuyarak bu disipline ilgi duymaya başladı. Marksist düşünüre göre bu filozoflarla psikanalistler arasında garip bir ilişki vardı: Onlar Freud ve izleyicilerine, kabaca ve bir çeşit bilimsel alışveriş esprisi içinde, “siz bize pratiğinizi verin; biz de sizin statünüzü belirleyelim ve size yoksun olduğunuz kavramları sağlayalım!” demişlerdi.[123] Sartre ve Alman psikiyatrı Biswanger bununla da kalmamış, bir de “felsefi psikanaliz” geliştirmişlerdi. Bu felsefi psikanalizde toplumsal-biyolojik ilişkisi, yani toplumsallığın temelini biyolojiye dayandıran görüş, felsefi karşılığını buluyor ve “birlikte öznellik” ya da “birlikte varolmak” (intersubjectivité, Mit-sein) gibi kavramlarla ifade ediliyordu. Bu öznel beraberlik psikanalizdeki hasta-hekim ilişkisinin felsefi ifadesinden başka bir şey değildi ve ilhamını Politzer’den almıştı.[124]

Althusser felsefeden gelen ve psikanalizin anlamını değiştiren bu müdahaleyi, daha sonraları “şiddetli” bir sözcükle ifade etmiş ve “sahtecilik” olarak nitelemiştir (s. 58). Bu “sahtecilik” sayesinde Fransa’da psikanaliz kendine özgü “bilimsel” alandan uzaklaşıyor ve idealist felsefenin spekülasyon konuları arasına giriyordu.

Bu dönüşüm nasıl gerçekleşmişti?

Althusser’e göre bu dönüşümde “tayin edici” rolü, temel kavramı (“intersubjectivité”yi) sağlayan Politzer oynamıştı. Çünkü, Politzer, “dram” kavramını “efendi-köle ilişkisini anımsatan bir konumda”,

birlikte öznellik (intersubjectivité) şeklinde düşünmüş ve önermişti (s. 59). İşte burada Althusser'in (1960'lardaki) temel teziyle karşılaşıyoruz: Psikanalizi bu felsefi tartışmalardan kurtaran ve ona bilimsel bir statü sağlayan Dr. Jacques Lacan olmuştur.

* * *

Dr. Lacan 1960'ların başında kuşkusuz bilinmeyen bir isim değildi. Fakat onu kimse anlamıyor, daha çok da garip kişiliğiyle ve her çarşamba yapılan, "her çeşit insanın kendileri için anlaşılmaz bir söylemi dua gibi dinlediği" seminerleriyle dikkati çekiyordu (s. 68). Bu öfkeli adam öğrencilerine bağırıp çağırıyor, ağır hakaretler yağdırıyor, açıklamalarından hiçbir şey anlamadıklarını söylüyor ve bunu onlara da kabul ettiriyordu. Althusser'in kendisi bu dinleyiciler arasında bulunmamıştı; fakat olup bitenleri yakından izlemekten de geri kalmıyordu. Nitekim sonunda Usta'yı anladı ve anlayınca da kafasında tüm bu kükremelerin, bu bağırıp çağırmaların, bu küfürlerin anlamı değişti: Aslında Dr. Lacan'ın söyledikleri son derece basit ve anlaşılır şeylerdi. Fakat bunları söyleyebilmek için rol yapmak, maske değiştirmek zorundaydı; kendisini anlattıklarını anlaşılmaz şeyler gibi göstermeye, "entelektüel terör" yapmaya zorlayan haklı nedenler vardı.

Bu nedenler nelerdi?

Lacan'ın saldırgan tonunun başlıca nedeni, Althusser'e göre "bizzat dönemin psikanalitik ortamının kendisiydi". O ortamda, psikanaliz hakkında, bu disiplinin "hukuki, sosyal ve ekonomik yapıları"nın, yani lonca çıkarlarının dışında teorik tavır almak ve psikanalizi hak ettiği bilimsel nesneye kavuşturmak için "teorik sahtecilik"ten başka bir yol yoktu. Son derece basit ve anlaşılır şeyleri kimsenin anlayamayacağı bir dille anlatan, sonra da "beni anlamıyorsunuz!" diye onlara hakaret eden Lacan'ın yaptığı da buydu (s. 68). Bunun dışında, Lacan, yine aynı amaçla, fakat "kendi bilimsel girişimine tamamen yabancı bir şekilde", dolaylı araçlar kullanıyor ve psikanaliz loncasının baskısı altında

doğrudan söyleyemediği bazı şeyleri Hegel, Heidegger gibi filozofların manevi otoritesine sığınarak söylemeye çalışıyordu.

Aslında Lacan "teorik katkısı ölçüsünde kararlı ve bilinçli" bir tutumla mevcut psikanalitik uygulamaya "radikal bir yadsıma" getiriyordu ve bu "yadsıma", Politzer'de olduğu gibi sadece eleştirel değil, bir de yapıcı taraf içeriyordu. Eleştirel taraf, psikanalizi mekanist bir yaklaşımla psikoloji, biyoloji, fizyoloji, nöroloji gibi insan bilimlerine, ya da hümanizm, personalizm, egzistansiyalizm gibi idealist felsefelere bağlayan mevcut durumu yadsımasıydı. Pozitif taraf ise şuradaydı: Lacan bizlere, Freud'un eseri hakkında yapılmış (başta kızı Anna Freud'unki olmak üzere) yanlış yorum ve "katkı"ları bir tarafa atarak kaynağa, yani Freud'un eserlerine dönmeyi öneriyor ve bu konuda öncü oluyordu. Lacan'ın Freud'u "okuma"sı şunu ortaya koymuştu: Freud, "ithal kavram"larla da olsa yeni bir bilim kurmuştu ve bu yeni bilimin konusu ("nesne"si) *bilinçaltı* idi. Bununla bize Freud, "psikanalizin tutarlı, kesin, geçerli bir tanımının mümkün olduğunu" gösteriyordu. Bu teorik katkı bilim tarihinde, Eski Yunan'da matematiğin, XVII. yüzyılda Galile fiziğinin ve XIX. yüzyılda da tarihi maddeciliğin (Althusser daha sonra bunu "tarih bilimi" olarak adlandıracaktır) kurulması kadar önemliydi (s. 71-72).

Bu katkıyı, Althusser, ünlü *Freud ve Lacan* başlıklı makalesinde açıklamıştır.

* * *

Althusser, *Freud ve Lacan* başlıklı makalesini yazmadan önce *Ecole Normale*'de (ENS) bu konuda çok açıklayıcı bir konferans daha vermişti. Düşünürümüz bu konferansında da geniş bir parantez açarak psikoloji ve felsefenin sübjektivist bir yaklaşımla ve ortak kavramlarla nasıl Freud'un asıl bulgusunun ("bilinçaltı bilimi"nin) yolunu tıkadığını anlatmıştır.

Freud psikanalizi kurarken felsefe ve klasik psikolojiye özgü “ruhsallık”ın (“psişizm”in) tanımını değiştirmiş ve bilimsel temeli hazırlamıştı. Zaten kendisi de “ancak tanımı değiştirildikten sonra psişizmin tutarlı ve bütünsel bir kuramının yapılabilmiş olması bir rastlantı mıdır?” diye soruyordu (s. 75).[125] Bu değişiklik Freud’un öğretisinin mevcut “psikoloji bilimi”ni dışlaması şeklinde somutlaşmıştı ve Lacan da aynı şeyi söylüyordu: “Freud’un doktrininin bir psikoloji olduğunu söylemek kaba bir fikir karışıklığıdır”.[126]

Freud’un kuramlarının, ortodoks “okuma”ların aksine, ona en yakın görünen psikolojiden koparılarak ona en uzak görünen sosyoloji ve etnoloji gibi disiplinlere bağlanması kolay anlaşılır bir şey değildi ve büyük bir dirençle karşılaşmıştır. Althusser, Aydınlanma çağında “doğadan kültüre” ya da bilimsel terimlerle “biyolojiden psikolojiye” geçmek şeklinde ifade edilen bu yanılgıyı, aynı yüzyıl düşünürlerini çok işgal eden “vahşi çocuklar”a uygulanan pedagojiyle sergilemiştir.

* * *

XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyıl başlarında ormanlarda ele geçirilen, hayvanlar arasında yaşamış ve büyümüş “vahşi çocuklar” (“kurt çocuklar”, “ayı çocuklar” vb.) büyük bir ilgi konusuydu. Bu ilgiyi “bilimi ilerletmek kaygılarıyla” devlet de paylaşmış ve bazı doktorları bu konuda raporlar hazırlamakla görevlendirmişti. Bunlardan Aveyron’da bulunmuş bir vahşi çocuğu inceleyen Dr. İtard’ın raporu bu gibi çocukları eğitmekteki başarısızlığı anlatıyor ve bunun nedenlerini sorguluyordu.

Bu dönemde “vahşi çocuk”larda saptanan dikkate değer özellikler şunlardı: 1) Bu çocuklar hayvanlar gibi “dört ayaklı” idiler; 2) asla konuşmayı öğrenemiyorlardı; 3) hiçbir cinsel arzu duymuyorlardı; 4) bir aynada kendilerini tanıyamıyorlardı; 5) gülmesini bilmiyorlardı (s. 83).[127]

Bu çocukları eğitmekteki başarısızlığın nedenleri nelerdi?

Bu başarısızlığın temel nedeni, en saf ifadesini Condillac pedagojisinde bulan epistemolojik bir hataydı. Bu pedagoji insan psikolojisini biyolojik ihtiyaçların kesintisiz bir devamı olarak algılıyor ve eğitimi de bu ilkeye dayandırıyordu. Daha açık bir ifadeyle insanın biyolojik yapısı psişik yapısını da belirliyordu. Ne var ki bu eğitim felsefesi belirli *biyolojik ihtiyaçlar* bağlamında tanımladığı "doğa halindeki insan"ın gerçekte "kültürel insan" olduğunun farkında değildi. Yani durum ters yöndeydi. İnsanın ihtiyaç ve değerlerini biyolojik yapısı değil, aksine, kültürel (sosyal) ortamı ve ilişkileri biyolojik yapısını belirliyordu. Aydınlanma düşünürlerinin "doğa hali" sandıkları statü aslında toplumsal yaşamın belirlediği sosyal ve kültürel bir statüydü. Bu statünün dışında büyümüş bir "vahşi çocuk" (ya da gerçek anlamda "doğa halindeki" çocuk) klasik pedagoji yöntemlerine duyarsız ve kayıtsız kalıyordu.

Aslında aydınlanma düşünürleri arasında da bu tersliği fark eden ve düzeltmek isteyen filozoflar çıkmıştı. Örneğin J. J. Rousseau, Hobbes'un teorilerini eleştirirken böyle bir yaklaşım içindeydi. Cenevreli filozof "*İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kökeni hakkında söylem*"inde, son derece nüfuz edici bir görüşle, "Hobbes'a ve genel olarak tüm tabii hukuk filozoflarına, tamamen '*doğa hali*'nde yaşadığını sandıkları beşeri varlığa, gerçekte bizzat '*toplumsal hal*'in yapılarını atfettikleri"ni hatırlatıyordu (s. 92-93). Aynı bağlamda, Rousseau, tutarlı bir şekilde doğa halinden toplumsal hale geçişi de *bireysel* bağlamda değil, kolektif çerçevede (soyut ve genel *insan türü* bağlamında) ele almıştır. Ne var ki o dönemde "doğa hali" kuramları o kadar yaygın ve güçlüydü ki, Rousseau'nun kendisi de bu itirazını sonradan unuttu ve bağlı olduğu siyasal ve toplumsal idealin ve kültürel modelin temeline yine "doğa halinde" farz ettiği bir insanı yerleştirdi. İşte Lacan, Althusser'e göre, Freud'u tamamlayan teorik devrimiyle bu unutulmuş gerçeği yeniden hatırlatıyordu.

Althusser bu çözümlemeyle yetinmemiş, daha sonra öznelci psikolojinin felsefi temellerinin tarihini de sorgulamıştır.

* * *

“Psikoloji” kavramı modern anlamıyla Aydınlanma çağında ortaya çıkmış ve ilk kez Alman filozofu Christian Wolff tarafından kullanılmıştı. Fransa’da ise aynı kavram ilk defa Charles Bonnet’nin 1750’de yayınlanan eserinde (*Traité de Psychologie*) yer almıştı. Fakat bunlar konuya, kökeni eski Yunan’a (Platon’a) kadar uzanan felsefi bir gelenek içinde yaklaşıyorlardı. Bu geleneğin en belirleyici halkaları da XVII. yüzyılda Descartes ve Spinoza’nın birbiriyle çelişen sistemleri olmuştu. Althusser bu iki sistem arasındaki çelişkiyi sadece psikanalize değil, kendisinin Marx’la ilişkilerine de ışık tutan bir biçimde çözümlemiştir.

Althusser bu konudaki analizine şu soruyla başlıyor: “Ego”yu objektiflik ve “doğru”luk (doğruyu yanlıştan ayırma) öznesi gibi düşünen Descartes’ın felsefesinde psikolojiye yer var mıydı? Althusser bu felsefede psikolojiye sadece doğrulardan sapma, normallikten uzaklaşma, dikkatsizlik, duygu ve muhayyile bozuklukları, bellek yanılgıları gibi “anormal” ve “patolojik” durumlarda, kısaca “psikolojik öznenin patolojisi” bağlamında yer olduğu kanısındadır.[128] Bu haliyle Descartes’ın patolojik durumları sergileyen eseri (*Traité des Passions de l’Ame*, 1649) elbette ki aynı zamanda ideal planda “normal”i de ortaya koyuyordu ve böylece de filozofun optiğinde, psikoloji, “*doğru öznesi* ile *yanlış öznesi* arasındaki ilişki alanı” olarak ortaya çıkıyordu (s. 112).

Oysa Spinoza psikolojiye Descartes’dan çok farklı bir perspektiften bakıyor ve Fransız filozofun “doğruluk öznesi” (sujet de vérité) şeklinde düşündüğü Ego’yu yadsıyordu. Ona göre “doğruluk öznesi” diye bir şey yoktu.

“Doğruluk öznesi” elbette yadsınabilirdi; fakat bu durumda bir soru ortaya çıkıyordu: Spinoza, Descartes’ın Cogito’sunu, yani doğruyla yanlış (patolojik ruh halleri) arasında gidip gelen doğruluk öznesini yadsırken *psikoloji* alanını da tamamen terk etmiş olmuyor muydu? Althusser bu kanıdadır ve Hollandalı filozofun felsefesinde psikolojinin

yerini bir “imgesellik kuramı”nın aldığını düşünmektedir ve Spinoza’da “imgesellik” psikolojik bir kavram statüsünde değildir.

Althusser, Spinoza’da “imgesel” (hayalî, imaginaire) kategorisinin, adeta Hegel’deki *element* kavramı gibi, tüm psikolojik işlevleri barındıran bir bütünsellik şeklinde sunulduğunu ileri sürüyor. İmge dünyası, Spinoza’ya göre, sayesinde dünyayı düşündüğümüz ve bu suretle *farklı statüde* bilgilerin ortaya çıktığı bir kategori idi. Hollandalı filozofun bu konuda “en dikkat çekici” bulduğu sorun da “tarihsel varoluş” sorunu olmuştur. Gerçekten de Spinoza (Tevrat ve İncil’i bir tarihçi titizliğiyle sorguladığı *Traité Théologico-Politique* başlıklı eserinde) “doğruluk öznesinin, özellikle de peygamberlerin işlevlerini imge dünyasındaki işlevlerine bağlıyor” ve böylece bir anlamda kartezyen psikolojik özne sorunsalını çürütmüş oluyordu (s. 114). Neden? Çünkü, Althusser’e göre, Descartes ile Spinoza arasındaki en temel (ve Batı felsefesinin gelişmesi açısından en önemli) fark şuradaydı: Descartes’ın felsefesi “psikolojik özne”nin bir *hüküm verme* (jugement) felsefesiydi ve kaçınılmaz olarak çağının dini ve ahlaki değerlerini de içeren böyle bir felsefede bir kesinti yoktu. Psikolojik özne burada doğru ve doğru olmayan arasında bir taksime dayanıyordu. Bu ise Descartes’ın doğru ve yanlışın ayrışmasını tarihi süreç içinde düşünmemesinden, “psikolojik özne”nin doğru ve yanlışı eşzamanlı olarak bünyesinde barındırdığını ve onları, adeta, “sen haklısın; o haksız! diyen bir hakim gibi” algıladığını varsaymasından kaynaklanıyordu. Oysa Descartes’ın “doğru”ları da, “yanlış”ları da belli bir tarihi konjonktürün ve şahsen çözümlemeyi denemediği “nesnel bir toplumsal yapının” ürünüydüler. Fransız filozofun “doğru” dediği şey aslında Galile fiziği, yanlış dediği şey ise Tomist felsefe ve Aristo fiziği idi. Buna karşılık, Spinoza, psikolojik öznenin eleştirisini yaparken içinde yaşadığı teolojik dünyanın eleştirisini de yapıyordu. Kısaca Spinoza tarihi süreci, hiç olmazsa dini ve ahlaki değerler açısından analizine katmış,[129] Fransız filozof ise katmamıştı. İşte Althusser’in

Spinoza tutkusu ve Hollandalı filozofu tarihi maddeciliğin kurucu babaları arasına yerleştirme çabası da buradan kaynaklanıyordu.

* * *

Althusser 1964 sonlarında yazdığı ve hayattayken psikanaliz konusunda yayımlanan tek makalesi olan *Freud ve Lacan*'da daha önceki fikirlerini daha yoğun ve özlü bir biçimde ifade etmiştir.[130] Tez yine aynı tezdir: Lacan psikanalizi, psikoloji ve felsefenin istilasından kurtarmış ve yeni bir bilim olan dilbilime dayanarak, Freud'un nesnesi "bilinçaltı" olan yeni bir bilim kurduğunu ortaya koymuştur. Lacan'a göre "bilinçaltının söylemi dil gibi yapılanmıştır" (s. 23). Bu bakımdan bilinçaltını da ancak dil analizleriyle çözümleyebiliriz. Kullanılan dil ile bilinçaltı aynı yapının iç içe iki tezahürüdür.

Freud psikanalizin temellerini "rüyaların tefsiri" ile atmıştı ve rüyalar konusunda "yoğunlaşma" (Verdichtung, condensation) ve "yer değiştirme" (Verschiebung, deplacement) gibi iki temel kavram getirmişti. Oysa şimdi, Lacan, bu kavramların dilbilimdeki karşılıklarını veriyor ve dilde "metafor" (mecaz) ve "metonimi"[131] ile ifade edildiklerini ileri sürüyordu. Zaten Freud da günlük hayatın psikanalizini yaparken dilin "mekanizmalarını ve kanunlarını" incelemiş ve çözümlemelerini konuşma dilindeki semptomlara (lapsus, espri sözcüğü vb.) dayandırmıştı.

Lacan'a göre dil bir "duyulanlar" (signifiants)[132] zinciriydi ve paradoksal bir biçimde hem sözlü ifademizi hem de bastırdığımız, söylemediğimiz şeyleri (bilinçaltımızı) temsil eden ikili (tek ve çift, bilinçli ve bilinçsiz) bir yapıya sahipti. Böylece, "F. de Saussure'ün en önemli bulguları ve ondan kaynaklanan dilbilimi, öznelerin hem sözlü (bilinçli) hem de bilinçsiz söyleminin anlaşılması" için tamamen geçerli bir alan oluşturuyordu (s. 23-24). Sorun bu şekilde konulunca da artık felsefi söylemler (örneğin Sartre'ın bilinçaltını "kötü niyet" olarak nitelemesi, Merleau-Ponty'nin yine bilinçaltını "edimsel olmayan,

anlamsız, kanserli bir yapı” olarak tanımlaması ya da Jung’un “arşetip” dediği birtakım farazi zihinsel yapılara biyolojik kalıtım atfetmesi) anlamını kaybediyordu.

Bilinçaltı bir “duyulanlar zinciri” şeklinde konulunca Lacan’ın en önemli buluşu da kendiliğinden ortaya çıkıyordu: İnsanlar, son tahlilde, saf biyolojik yapıdan beşeri varlığa (çocuk insana) geçişi, Lacan’ın *Düzen Kanunu* dediği (Althusser *Kültür Kanunu* demeyi yeğliyor) ve “*biçimsel* özünde dil düzeni ile birleşen” bir yapı içinde gerçekleştiriyorlardı. Yani bu geçiş, en temel biyolojik ihtiyaçlar hariç tutulursa, toplumsal ve kültürel planda bir geçiş oluyor ve psikanaliz de bu geçiş sırasında karşılaşılan güçlüklerin ancak dilde tekrarlanan semptomatik belirtilerini analiz eden bir bilim ve teknik olarak karşımıza çıkıyordu.

Lacan’a göre *Düzen Kanunu* iki aşamada işliyordu ve çocuk annesiyle narsissik bütünlük içinde yaşadığı *ikili yapı* döneminden, Oedipus aşamasında babanın da devreye girmesiyle *üçlü yapıya* geçerken, aynı zamanda *imgesel* (imaginaire) aşamadan *sembolik* aşamaya (dil dünyasına) geçmiş oluyordu. Fakat her iki aşamada da *sembolik* düzenin kanunları geçerliydi. Yani çocuğun annesiyle özdeşleşmiş olduğu *imgesel* dönem de, bizzat, “*Sembolik Düzenin diyalektiği*, yani beşeri düzen veya beşeri normlar (sağlık, yemek, davranış tarzı vb. normları) tarafından yapılanıyordu. *Düzen Kanunu* çocuğu ilk nefesinden itibaren kontrolü altına alıyor ve ona toplumdaki yerini ve rolünü empoze ediyordu. Böylece, Lacan’ın optiğinde, nörobiyolojik açıklamalar “mekanist yorumların yeni bir örneği” olarak dışlanıyor ve daha önce biyolojik yoksunluklara atfedilen travmaların da aslında hangi nedenlerle ve nasıl bir süreç içinde ortaya çıkmış oldukları bilimsel zeminine oturuyordu.

* * *

Aslında Lacan biyolojik nedenselliği toptan yadsımıyordu. En temel ihtiyaçlar bağlamında biyolojik dürtüler de rol oynuyor, fakat yeni doğmuş çocuğun beşeri varlık haline gelmesi ancak *Düzen Kanunu*'nun yarattığı "arzu"lar çerçevesinde gerçekleşiyor. Görüldüğü gibi burada Lacan'ın bilinçaltının temel kategorileri arasında saydığı ve "ihtiyaç"tan ayırdığı yeni bir kavramla, "arzu" kavramıyla karşılaşıyoruz.

Lacan'a göre özünde biyolojik ihtiyaçtan farklı olan "arzu"larımız, kendi özgüllükleri içinde ancak bilinçaltı söylemimizin (ve bunun ifadesi olarak "duyulanlar zinciri"nin) kendine özgü yapısı içinde oluşuyorlar. "Nasıl tarihi varoluşun özgül gerçeğine biyolojik ihtiyaçtan hareket edilerek varılamazsa" ve bu konuda belirleyici olan "tarihi kategoriler" ise, aynı şekilde, "bizzat arzuları sorgulamak ve onların anlamını belirlemek için de bilinçaltının temel kategorisi zorunlu oluyor." (s. 28). Lacan optiğinde, *Oedipus* aşamasında babalık sembolünün (*Phallus*'un), "tüm psikanalistlerin deneysel bir olgu olduğunu tasdik ettikleri üzere", kanunun, hukukun ve tüm düzenin temeli olması da buradan kaynaklanmaktadır.

Bütün bu açıklamalar şu gerçeği ortaya koyuyor: İnsan dediğimiz canlıların insanlaşma süreci Freud'un *Oedipus* adını verdiği *soyut* ve *değişmez* bir yapıdan geçiyor. Ve psikanaliz bilimi de bu teorik temel üzerinde geliştirdiği teknikle, arzuların bastırıldığı ve biçimlendirildiği yapısal geçişlerin *somut ve kişisel varyantlarını*, sağlıklı ya da sağlıksız oluşlarını, travmaların (nevrozların) tezahür biçimlerini ortaya koyuyor.

Fakat sorun burada bitiyor mu?

Galiba sorun değil de Lacan burada bitiyor ve Althusser'e göre somut tarihi kategoriler devreye giriyor. *Oedipus*, soyut ve değişmez bir kategori olsa bile, daima somut tarihi koşullar, belirli akrabalık kalıpları ve ideolojik yapılar içinde gerçekleşiyor. Kısaca psikanalizden Marx'a giden kapılar burada açılıyor. Marx nasıl tarihi yapıları açıklamamızı mümkün kılan kategorileri keşfettiyse, Freud da kişisel yapıların temeli olan Oedipus kategorisini keşfetti. Bu sayede, yüzyıllardır filozof ve psikologların söylediklerinin aksine, insanın "ego", "özne", "bilinç"

gibi adlarla adlandırılacak bir “merkez”i olmadığı anlaşıldı. Nasıl Kopernic evrenin, Marx da tarihin merkezi olmadığını ortaya koyduysa, Freud da insanın bir “merkezi” olmadığını ortaya koymuştu. Fakat iş bitmemişti. Şimdi de psikanalizin tarihi doğuş koşullarını, Freud’un ve psikanalistlerin kim olduklarını ve çeşitli loncaların nasıl oluştuklarını açıklamak gerekiyordu.

Althusser’in makalesi bu sorularla son bulmaktadır.

* * *

Althusser 1979’da, Tiflis’te, Gürcistan Bilimler Akademisi, Tiflis Üniversitesi ve Fransız Déjerine Psikosomatik Tıp Merkezi’nin ortaklaşa düzenlediği bir sempozyum dolayısıyla psikanalize yeniden dönmüştür. Marksist filozof Sovyet kuramcıların da katıldığı bu sempozyum için daha 1976 yılında bir bildiri hazırlamış ve konunun uzmanı yakın dostlarına yollayarak eleştirmelerini istemişti. Aslında “*Doktor Freud’un Buluşu*” başlığını taşıyan bildiri son derece ilginçti ve Dr. Lacan’la tam bir kopuşu ifade diyordu. Fransa’da psikanalizin tutkulu bir şekilde Lacan - Anti-Lacan kamplarına bölündüğü bir sırada Althusser’in yazısı bir skandal niteliği taşıyordu ve filozof, sonunda yakınlarının isteğiyle yazısını sempozyuma yollamamış, yerine “*Marx ve Freud Üzerine*” başlıklı başka bir tebliğ yollamıştır. [133]

Şimdi şunu sorgulayalım: Ne diyordu bu bildirilerinde Althusser? Ve bu durum gerçekten de Lacan’dan (ve biraz da kendinden) bir kopuşun ifadesi miydi?

* * *

Althusser *Dr. Freud’un Buluşu* başlıklı yazısında, Lacan’la ilgili eski yorumlarını tamamen yok sayarak, ünlü psikanalistin Freud’un yapamadığını yapmaya çalıştığını, fakat bunu başaramadığını; netice olarak da bilinçaltının bilimsel bir kuramı yerine kendine özgü bir

“psikanaliz felsefesi” geliştirdiğini ileri sürüyordu. Oysa, Althusser’e göre, o sırada bilimsel bir bilinçaltı kuramının koşulları oluşmadığı için bunu yapmak zaten olanaksızdı ve Lacan’ın “bilinçaltının söylemi bir dil gibi yapılanmıştır” fikri de Freud’a yabancıydı.

Aslında, Lacan, “güçlü bir düşünceye sahip bir filozoftu ve yıllarca dünyada entelektüelleri büyülemişti”. Ne var ki bunun için daima ikili tablo üzerinde oynamıştı: Filozoflara (“bunu bildiği farz edilen Usta” olarak) psikanalizin ne olduğunu ve Freud’un ne dediğini anlatmış, psikanalistlere de (yine “bunu bildiği farz edilen Usta” olarak) psikanalizde “felsefi düşünme”nin ne anlama geldiğini açıklamıştı. Sonunda da herkesi, hatta “müthiş düzenbazlığına rağmen, büyük bir olasılıkla kendi kendisini de kandırmıştı” (s. 203). Aldatılanlar arasında olan Althusser yanılgısını anlıyor ve şimdi, kendisini de küçük düşürecek tarzda, Lacan’ı gerçek yerine oturtuyordu.

Lacan felsefe yapmıştı; oysa Freud’un kendisi, psikanalizi bilimsel statüye kavuşturamamakla beraber, çalışmasında tamamen bilimsel yönteme sadık kalıyor, “hep aynı şeyi söylüyor, fakat söylediğini durmadan derinleştiriyor ve onu daima yeni, bazen de şaşırtıcı biçimlerde ifade ediyordu” (s. 206). Freud’da hiçbir kuram kesin ve son şeklini bulmuş bir biçimde sunulmuyordu. Fakat Freud’un eksikliği şuradaydı: Viyanalı hekim çalışmalarında sadece psikanalitik kürlerde birikmiş malzemeye dayanmış, kişiliği ve bilinçaltını oluşturan toplumsal ve nesnel ilişkileri (örneğin kendisinin “ideolojik devlet aygıtlarını” incelerken sergilediği aile, okul, kilise vb. gibi baskı mekanizmalarını) hiç dikkate almamıştı. Freud Marx’ı bilmiyordu ve inceleme gereğini de duymamıştı. Oysa Freud’un temel bulgusu Marksist perspektifte tamamlanmaya muhtaçtı.

Althusser’in bu yorum ve eleştirilerinin anlamı ne olabilir?

Bunlarla yoksa Althusser, belki de başlangıçtan beri kafasında mevcut olan, fakat çeşitli nedenlerle (doğrudan ait olmadığı bir “bilim” dalında güçlü müttefikler bulma taktiği, psikanaliz loncasını bütünüyle karşısına alma korkusu, Marx’tan sonra Freud’a da yeni bir “okuma”

getirme gibi büyük bir iddianın yaratabileceği tepkilerden çekinme vb.) söyleyemediği bir projesini mi gerçekleştiriyordu? Ya da Althusser, arzu ve dürtüleri hilafına Marksizme hiç kulak vermeyen, kendisini de işine geldiği gibi kullanan "seksen yaşındaki acınacak şahane palyaçoyu"[134] (yani Lacan'ı) devreden çıkarıyor ve yerine de kendisini mi oturtuyordu? Ve gerçek amacı da, başlangıçta Lacan'ın adını kullansa bile, Lacan'ın da aslında pek anlamadığı ve şom ağızlıların "hayali Marksizm" dedikleri öğretiye paralel bir de "hayali psikanaliz" mi yaratmaktı?

Bu varsayımlarımın doğru olduğunu elbette iddia edemem, fakat gerçek şudur ki Althusser'in belki de korktuğu başına gelmiş ve makalesini gönderdiği psikanalistler de ikiye ayrılmışlardı. Bir kısmı uzun uzun yazının yetersizliklerini açıklıyor (E. Roudinesco, J. Nassif), ya da "Althusser imzalı Anti-Lacan yazının bazıları için umulmadık, ilahi bir sürpriz olacağını" söylüyor (M. Pêcheux), bazıları da (F. Deligny) yazıyı beğeniyor ve destekliyordu. Fakat en ağır tepki kendisine en yakın bir filozoftan, E. Balibar'dan geldi. Gerçekten de Balibar yazıyı Althusser'in kendisine de sözünü ettiği "kendi kendini tahrip etme istenci"nin bir işareti olarak görmüş ve yıllarca sonra kaleme aldığı "*Althusser, Yine Sus!*" başlıklı makalesinde tepkisini anlatmıştı.

Althusser bu tepkilerden rahatsız oldu, fakat susmadı; toplantıya *Marx ve Freud Üzerine* başlıklı ikinci bir bildiri yolladı. Aslında ilk makalesinde olduğu gibi bunda da Freud'dan büyük bir övgü ile bahsediyor ve psikanalizin Marksizmle ilişkilerini yeniden sorguluyordu.

Althusser'in bir yandan eski bildirisini tamamlayan, fakat öte yandan da Sovyetik ortodoksiyi kollar nitelikte görünen bu yeni makalesi Marksizmle psikanalizi konuları (nesneleri) farklı iki ayrı bilim olarak niteliyor, fakat aralarında birtakım ortak özellikler de saptıyordu: Her iki bilim de *diyalektik* ve *materyalist* nitelikteydiler ve her iki bilimin

konusu/nesnesi de çatışmalı (conflictuel) yapıdaydı. Zaten bilimsellikleri de buradan kaynaklanıyordu (s. 227). Marx'ın tüm fikir gelişmesi burjuva ideolojisinin türdeş bir bütünlük şeklinde sunduğu teorik formasyonun (felsefe, ekonomi, siyaset vb.) aslında sınıf egemenliğini ve sömürüsünü gizleyerek sürdürmek işlevine sahip olduğunu, bir yanda "doğru" öbür yanda da "yanlış"ın bulunmadığını ve "'doğru'nun kalbinde uzlaşmaz bir sınıf kavgasının yattığını" anlamasıyla mümkün olmuştu. Bu çatışmalı gerçeğin özü de, ancak, "bizzat bu çatışmada belli pozisyonlar almak suretiyle" keşfedilebilirdi.

Bunu ilk anlayan "prensleri tanımak için ancak halk olmak gerekir" diyen Makyavel olmuştu. Tarihi maddeciliği Hegel felsefesi yerine Makyavel-Spinoza çizgisine bağlayan Althusser'e göre, Marx'ın mesajı da "sermayeyi tanımak için proleter olmak gerekir" formülüyle özetlenebilirdi (s. 228). Marx ve Engels, sonradan Kautsky'nin iddia ettiği gibi, "dışardan" bir kuram geliştirerek bunu proletaryaya ithal etmemişlerdi. Burjuva ve küçük burjuva ideolojilerinden sıyrılmışlar (Freud'un çok sevdiği tabirle "yer değiştirmişler"), proletaryayla özdeşleşmişler[135] ve Gramsci'nin deyimiyle "organik entelektüeller" olarak pozisyon almışlardı. Freud'un kendisi de "bizzat histerik hastaları tarafından eğitilmiş ve onlardan, vücutlarında yazılı bir bilinçaltı dili olduğunu öğrenmiş" değil miydi? (s. 239). İşte Freud'u Marx'a bağlayacak kapı da burada gizliydi.

* * *

Marx nasıl burjuva ideolojisinin bütünlük ve türdeşliğinin yapaylığını sergilemişse, Freud da insanı "ego", bilinç", "özne" gibi kavramlarla bütünleştiren beş yüz yıllık burjuva psikolojisinin yapaylığını ortaya koymuştu. Aslında insan yaşamı da "bilinç" ve "bilinçaltı"nın çatışmalı ilişkisine dayanıyordu ve bu ihtilaflı beraberliği ("ambivalence"ı), daha önce Spinoza'nın da işaret ettiği gibi, bilişselle duygusalın (cognitif ve affectif) iç içe olduğu "imgesel" kategorisi daha iyi ifade diyordu. Freud

bilinçaltını sadece klinik malzemeye dayanarak, temel elemanları çerçevesinde incelemişti. Kuramı toplumsala açılan "üst-benlik" kavramında durmuştu. *Totem ve Tabu*, *Uygarlıktaki Rahatsızlık* vb. gibi "tesadüfi ve tartışmalı" eserler vermiş, "fakat, hiçbir zaman burjuva ideolojisini bir bütün olarak ele almamış ve düşünmemişti". Zaten bunu yapacak konumda da değildi; ya da Althusser'in dediği gibi, "bunu yapması için Marx olması lazımdı" (s. 236).

Aslında nasıl her toplumsal formasyonun somut bir gerçeği varsa, her bilinçaltının da, ancak toplumsal ilişkiler bağlamında çözümlenebilecek somut bir özgüllüğü vardı. Bilinçaltı konusunda yanılmamak lazımdı. Freud da, "Hangi ülkedeyseniz, onun parasını kullanmak zorundasınız" dememiş miydi? Marx sadece "bireyselliğin tarihi formlarını" ortaya koymuş, bunun ötesine geçmemişti (s. 238). Şimdi de Althusser, başka birçok düşünür (Reich, Politzer, Sève vb) gibi aradaki bağları kurmaya, psikanalizi tarihi maddecilik bağlamında zenginleştirmeye çalışıyordu. Fakat artık Lacan'ın dilbilimine dayanan paradigmasını bir kenara koyuyor, "devletin ideolojik aygıtları"nı ön plana çıkarıyordu.

* * *

Althusser bu çabayı tamamlayamadan, dramatik koşullar içinde öldü. Belki tamamlamasına olanak da yoktu. Bize bu konuda bıraktığı miras bu dramatik yaşamın tüm öğreticiliğiyle beraber çelişkilerini de yansıtıyor. Fakat kendisi de, Freud gibi, insanı "çelişkili bir gerçek" olarak ele almamış mıydı?

123 Louis Althusser, *Psychanalyse et Sciences Humaines*, Paris, Le Livre de Poche, 1996, s. 58. (Bu esere yapılan göndermeler bundan böyle metin içinde verilecektir. Althusser'in göndermeleri ise ayrıca dipnotu olarak eklenecektir.)

124 Burada belirtelim ki, Sartre, *L'Etre et le Néant* başlıklı temel eserinde varoluşçu psikanalizi geliştirdiği sayfalarda Politzer'e gönderme yapmaz; sadece Heidegger'e ve onun *Mit-sein* kavramına gönderme yapar. (Bkz. *L'Etre et le Néant*, Paris, Gallimard, 1963, s. 85-93). Ancak, bu, o dönemi içerden ve çok yakından izleyen Althusser'in söylediğinin temelsiz olduğu anlamına gelmez. Psikolojiye büyük bir ilgi duyan Sartre'ın, Politzer'in büyük yankılar uyandırmış eserini okumamış olması herhalde düşünülemez.

125 Freud, *Abrégé de Psychanalyse*, Paris, PUF, 1949, s. 20.

126 J. Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, s. 623.

127 Althusser bu konuda şu kaynağı kullanmıştır: Lucien Malson, *Les Enfants Sauvages,* Paris, 10-18, 1964.

128 Althusser dipnotsuz yayınlanmış bu konferansında burada Foucault'ya gönderme yapmıyor. Fakat yaklaşımının Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nde geliştirdiği yaklaşım (Raison-Déraison ikilemi) olduğu görülüyor. Althusser'in *Kapital'i Okumak* isimli eserinde, kendi öğrencisi olmuş Foucault'yu, büyük bir alçakgönüllülükle "ustaları" arasında saymış olduğunu anımsatalım.

129 Marksist Fransız filozofu Jean-Toussaint Desanti'nin, 1956'da, Spinoza'nın düşüncesini doğuş halindeki Hollanda kapitalizminin çelişkileri içinde inceleyen (ve yakınlarda yeni baskısı yapılan) eseri büyük yankılar uyandırmıştı. Bkz. J-T. Desanti, *Introduction à l'Histoire de la Philosophie*, Paris, 1956.

130 Louis Althusser, *Freud et Lacan, La Nouvelle Critique,* sayı: 161-162, Aralık-Ocak, 1964-1965. Yazı Althusser'in *Positions* (Editions Sociales, 1976) başlıklı kitabına alınmıştır. Metindeki göndermeler bu kitaba yapılmıştır.

131 Metonimi, Osmanlıcada *mecaz-ı mürsel* (yeni dilde düzdeğiştirmece) denilen söyleyiş tarzıdır. Bir kavramı doğrudan değil de kendisine zorunlu bir biçimde bağlı başka bir kavramla ifade etmek anlamına gelir: Örneğin bir boksörden "altın eldiven" diye söz etmek gibi.

132 Dilbilimde "significant" kavramı Türkçemize "gösteren" diye çevriliyor. Duyduğumuz seslerin zihinsel imajını (algılanmasını) ifade eden bu kavramı "duyulan" sözcüğünün daha iyi kaşılayacağını düşünüyorum.

133 Olayın hikayesi ve Althusser'in iki tebliği için bkz. Althusser, *Ecrits sur la Psychanalyse,* s. 187-245.

134 Althusser bu sözleri Lacan'ın kendi psikanaliz derneğini (Ecole Freudienne de Paris) feshettiği, tarihi 17 Mart 1980 toplantısında, Lacan'ın da huzurunda söylemiştir. Marksist filozof davetsiz olarak katıldığı bu toplantıda aslında "politik" olan, fakat Lacan'ın "analitik" olarak sunduğu keyfi ve despotik kararını eleştiren bir konuşma da yapmıştır. *Ecrits..*, s. 247-266.

135 Althusser (muhtemelen 1973 Temmuz'unda) psikanalisti R. Diatkine'e gönderdiği notlarda bireysel davranışların temeline "transfer ve karşı-transfer" (dolayısıyla "özdeşleşme") operasyonlarını yerleştirmişti. *Ecrits sur la Psychanalyse,* s. 177.

Nörobiyoloji, Kişilik Kuramı ve Marksizm

Günümüzde en dikkate değer gelişmelere sahne olan “bilişsel (cognitif) bilimler”[136] alanında ilk temeller XIX. yüzyılın başlarında “*frenoloji ilmi*”nin kurulmasıyla atılmıştı. Bu yıllarda Alman anatomist Franz Joseph Gall insanların çeşitli yetenekleri ile beyin kompozisyonu arasında yakın bir ilişki kuruyor ve –beyin cerrahisinin gelişmemiş olduğu bir dönemde– kafataslarının fiziki formlarının incelenmesi suretiyle insan karakterinin açıklanabileceğini ileri sürüyordu.

Dr. Gall, pozitivist felsefeyle tıbbın birbirini beslediği *frenoloji* araştırmalarını geniş kitlelere yaymak için büyük kavgalar verdi; ülke ve sınır tanımadı; hatta tâbiyet de değiştirdi, Fransız oldu. Ne var ki anatomist doktor, Aydınlanma Çağı’nın ürünü olmasına rağmen çok da şanslı sayılamazdı. Düşünceleri geniş kitlelerin ilgisini çekse bile tepkiler de yaratıyor, dini çevrelerin sert saldırısına uğruyordu. Nitekim Viyana’daki dersleri dine aykırı bulunmuş ve bu yüzden 1802 yılında yasaklanmıştı. Zaten barınamaz hale geldiği ülkesini terk ederek Fransa’ya sığınmasının nedeni de buydu.

Öte yandan Dr. Gall’ın “kafatasçı” varsayımları kanıtlanmamış ve siyasal istismara elverişli statüleriyle bilim çevrelerinde inandırıcı olamıyor, kuşku ile karşılanıyordu.[137] Althusser’in deyimiyle “ilim adamlarının kendiliğinden felsefesi” olan materyalizm ise, başta ülkesine sığındığı III. Napolyon olmak üzere, geleneksel çevrelerin şimşeklerini çekiyordu.

* * *

Dr. Paul Broca 1861 yılında, Paris’te, *Antropoloji Derneği*’nin bir toplantısında bazı zihni melekelerimizin (örneğin konuşma yeteneğimizin) beynimizin hangi bölgesinden kaynaklandığını açıklarken hayli farklı bir zemin üzerinde konuşuyordu. Aradan geçen zamanda tıp ilmi ilerlemiş, beyin cerrahisi önemli araştırmaların alanı haline gelmişti. Artık Dr. Broca kürsüde sadece bir anatomi ve fizyoloji uzmanı olarak değil, aynı zamanda bir beyin cerrahı olarak konuşuyordu. Kendisini nörobiyolojinin kurucusu yapan buluşu da bu alandaki çalışmalarının ürünüydü.

Dr Broca bu noktaya elbette tek başına gelmemişti. O da tıp ilimlerinde önemli atılımların beşiği olan Fransız ekolünün parlak temsilcilerinden biriydi. Zaten temel bulgularını Dr. Gall’in öğrencisi ve *Frenoloji Derneği*’nin kurucularından biri olan Dr. J-B. Bouillaud’nun açıklamalarına borçluydu. Ne var ki bilim tarihi onun ismini benimsedi ve bilim kurucuları listesine Broca adını kaydetti.[138]

Dr. Broca çağının ilerisinde, cumhuriyetçi fikirlere sahipti. “Irk”, “cins” gibi kategorilerin değişmez olduğu dogmasına katılmıyor, o da Darwin gibi evrime inanıyordu. Darwin’in ünlü eserinin yayımlandığı 1859 yılında, III. Napolyon diktası altında kurduğu *Antropoloji Derneği* de bu yüzden hükümetin baskısıyla karşılaşmış, izin almakta zorlanmıştı. Yine de, zamanın Eğitim Bakanlığı’nın *Dernek*’te “dine, topluma ve hükümete aykırı davranışlar”dan kendisini sorumlu tutacağını ihtar etmesine aldırış etmeden çalışmalarını yürüttü. Kamu sağlığı ve eğitim konusundaki duyarlılığı ve bu alandaki etkinlikleri de bu çalışmalar içinde yer alıyordu.

Ne var ki, tüm ileri fikirlerine rağmen, Dr. Broca çağdaş rasyonalizmin ırkçı ve seksist fantezilerinden de tamamen sıyrılmış değildi. Örneğin, Dr. Broca’nın beyin hacmiyle zeka arasında kurduğu, fakat kanıtlayamadığı ilişkinin, kurucusu olduğu dernek’te “beyaz ırk”ın üstünlüğünü savunanlara malzeme olduğunu biliyoruz. Oysa Lord

Byron'un beyninin 2 200 gram olmasına karşılık, XIX. yüzyılın en ansiklopedik kafalarından Anatole France'ın beyninin sadece 1 017 gram çekmesi, başlı başına bu iddianın gülünçlüğünü ortaya koymuştu. Buna rağmen Dr. Broca'nın kendisi de yüzlerce insan beynini inceledikten ve tarttıktan sonra erkek beyinlerinin kadın beyinlerinden ortalama 180 gram daha ağır olduğunu ve bunun da erkeklerin kadınlardan daha üstün olduğunu gösterdiğini ileri sürmüştü.[139] Kısaca bilim dünyası, siyaset ve felsefe dünyası ile sayısız tabu ve tuzaklarla dolu tehlikeli ilişkiler içindeydi.

* * *

İlginçtir ki, Broca'nın ölümünden yüz yılı aşkın bir süre sonra da, günümüz nörobiyolojisinin en seçkin isimlerinden J-P. Changeux, gelişmesine önemli katkılarda bulunduğu disipline yöneltilen muhalefeti anlatırken altını çizdiği en güçlü maddeler yine materyalist felsefeye yöneltilen oklar olmuştur. "Sözcük sevimsiz ve itici de olsa", diyor Changeux, "(bilim adamları için) materyalist bir dünya görüşünden kaçınmak zordur; *'materyalist ideolojiler'*in heyulası ve başlarına gelen baskı ve zulüm uygulamaları tüm belleklerde mevcuttur."[140] İşin daha ilginç yönü de şuydu: J-P. Changeux günümüzde Hıristiyan filozof Paul Ricoeur'le tartışırken yine kendisinin materyalizmi eleştiri konusu oluyordu. Bu felsefi tartışmaya ileriki sayfalarda değineceğiz; fakat bundan önce, son kırk elli yıl içinde nörobiyoloji alanında tanık olduğumuz baş döndürücü gelişmeler hakkında bazı gözlemlerde bulunmamız gerekiyor.

* * *

Her şeyden önce şunu söyleyelim: Eğer günümüzde molekül biyolojisi, genetik ve zihinsel bilimler büyük aşamalar kaydetti ve kimilerine göre "pilot bilim" haline geldilerse, bunda sinir sistemimizin

fizyolojik ve kimyasal içeriğini çözümleyen ve işleyişini görüntüleyen teknolojik gelişmelerin çok büyük bir rolü oldu. Ortaya çıkan bulgular gerçekten de şaşırtıcı ve baş döndürücüydü.

Şaşırtıcıydı; çünkü insan genlerinin sayısının yakın tarihlere kadar sanıldığı gibi yüz bin kadar değil, 20-25 bin civarında, yani ancak 450 milyon sene önce mütasyona uğramış ilk omurgalı balıktaki kadar olduğu anlaşılmıştı.[141] Bu şaşırtıcı buluş katrilyonla ölçülen nöron bağlantılarında genlerin tayin edici niteliğini göreselleştiriyordu. Burada anımsayalım ki daha gen sayımızın yüz bin sanıldığı bir tarihte, genetik uzmanı A. Jacquard, yüz milyar kadar sinir hücresi (nöron) arasında sinapslar aracılığıyla kurulan bağlantı sayısının katrilyonla ifade edildiğine işaret etmiş ve "genetik program bu kadar delice bir olguyu nasıl kontrol edebilir?" diye sormuştu.[142] Şimdi genlerin işlevsel göreliliği iyice ön plana çıkıyor ve "ırkçı" duruşlara yol açan katı bilimsel determinizm temelsiz kalıyordu.

* * *

Beyin mimarisinin baş döndürücü zenginliği yeni sorular gündeme getirmiş ya da kimi geleneksel soruların sorgulanma alanlarını değiştirmişti: Bellek nedir? "Bilinçaltı" denilen olgu nörobiyolojik planda nesnel bir varlığa sahip midir? Kişisel bilincimiz nasıl oluşuyor? Bildiklerimizi nasıl öğreniyoruz? Artık bütün bu sorular filozof ve psikologların tekelinden çıkmış, laboratuar çalışmalarının da konusu haline gelmişti. Ne var ki, beyin mimarisi gizemini her gün biraz daha dışa vururken, alınan mesafe de henüz kesin yargılara elverişli görünmüyordu ve Dr. Eric Kandel'in yakınlarda yaptığı ikaz, kuşkusuz, bu gibi acelecileri hedef almıştı: "Nöro-bilimlerin geleceği parlak", diyordu ünlü psikiyatr, "fakat tehlike şurada ki kimilerinin aştığımızı sandığı dağın henüz eteklerinde bulunuyoruz; oysa dağ çok büyük ve onu aşmamız daha yüz yıl alacak."[143] Yine de bu alandaki araştırıcılar bir yandan arayıcı (heuristic) ve yön gösterici varsayımlar ortaya

atarken, öte yandan da determinist reçeteler, bilimsel fanteziler icat etmekten geri kalmıyorlardı. Bu bakımdan, günümüzdeki durumu tartışmadan önce, bir Fransız bilim adamının son elli yıl içinde nörobiyoloji alanında üretilmiş ve bugün de yer yer karşımıza çıkan "*nöro-mitoloji*" örneklerini nasıl sergilediğini görmemiz öğretici olmaz mı?

* * *

Gerçekten de Gérard Percheron, nörobiyolojik "*mitoloji*"leri sorguladığı incelemesinde, (daha önce işaret ettiğimiz beyin hacmi ve kafatası şekliyle ilgili tezler dışında) günümüzde hâlâ varlığını sürdüren birçok *mitolojik* önyargı sayıyor. Örneğin bunlardan biri beynin sağ yarımküresi ile sol yarımküresi arasındaki işlevsel farklılaşmaların keyfi ve sembolik genellemelere yol açmasıdır. Buradan hareketle kimi nörologlar aklı, girişkenliği, hatta "erkeksi özü" barındıran sol beynin "Batı'nın nitelikleri"ni; heyecanı, sanatı ve "kadınsı özü" barındıran sağ beynin de "Doğu'nun nitelikleri"ni taşıdığını dahi iddia etmişlerdi.[144] Nörobiyolojinin bugünkü verileri bu gibi gülünç iddiaların temelsizliğini ortaya koymuştur.

Buna karşılık, 1960'larda, Amerikalı nörobiyolojist Paul MacLean üç katlı bir beyin anatomisinden hareket ederek insanların kişilik yapılarını aydınlattığını sanırken, günümüzde hâlâ taraftar bulan başka mitolojik bir önyargı içindeydi.[145] Ona göre insan beyni evrimin üç aşamasını temsil eden zamanlarda ortaya çıkmış üç katmandan oluşuyordu. En altta, beyin kökünde yer alan "sürüngen beyin" (reptilian brain) açlık, susuzluk, nefes alma, cinsel ilişki gibi hayati işlevler konusunda görevli idi. Bir üst katmanı oluşturan "eski-memeli beyin" ise arzu, öfke, korku, üzüntü, sevinç ve şefkatten oluşan altı temel duygumuzu harekete geçiriyordu. Nihayet yeni-memeli ya da yeni-korteks adını verdiği üçüncü kısım ise insan zihninin en üst düzeydeki işlevlerini üstlenmişti.

P. MacLean'ın "üç katlı beyin – üç katlı kişilik" modeli gerçekten çarpıcıydı. Ne var ki Arthur Koestler'in geniş kitlelere tanıttığı bu model, yaratıcısı MacLean'a göre bir "ilkel günah" ile malûl idi. Buna göre gerçekte evrim tamamlanamamış, *Homo Sapiens*'in ortaya çıktığı Cro-Magnon çağda durmuştu ve bu yüzden yeni-korteks (zihinsel işlemler bölgesi) alt katmanlarla sağlıklı bir iletişim içinde bulunamıyor, onları sıkı bir biçimde kontrol edemiyordu. Bu durum da insan davranışlarına sık sık egemen olan şiddetin ve ilkelliklerin anlaşılmasında açıklayıcı oluyordu. Percheron ciddi bilimsel eleştirilere konu olan bu açıklamaların, ayrıca ne tür ideolojik kılıflara bürünebileceğini, bizlere A. Koestler'in ölümü dolayısıyla bir Fransız dergisinde çıkan yazı ve fotoğraflardan örnekler vererek sergilemiştir.[146]

* * *

G. Percheron günümüzde yaygın nöro-mitoloji türleri içinde "en sık kullanılan" türün nöronlar arasında bilgi taşıyan ve sinir sistemimizin akışkanlığını sağlayan kimyasal tözler ("neuro-transmetteurs") konusunda olduğunu söylüyor. Gerçekten de sinirsel taşıyıcıları ön plana çıkaran bu yaklaşıma göre "kimyasal tözlerin incelenmesi araştırmanın amacı haline geliyor" ve çeşitli heyecan ve duygularımız bir "kimyasal töz" şeklinde algılanan bir sinirsel-taşıyıcı adıyla anılmaya başlanıyordu: Changeux'nin *dopamin* adlı taşıyıcıyı "zevk sinapsı" olarak adlandırması, bazı nörobiyolojistlerin "keder peptidi"nden söz etmeleri ya da, değişik bir planda, öfke ve saldırganlıkla ilişkisi bilinen adrenalin salgısının bir "öfke tözü" şeklinde algılanması gibi. G. Bachelard, "*Bilimsel Esprinin Oluşumu*" başlıklı eserinde bilimsel çalışmayı zedeleyen engelleri sayarken bu tarz yaklaşımı da "tözcü epistemolojik engel" diye eleştirmemiş miydi?

Aslında kimyasal tözlerle insanın heyecan, duygu ve düşünceleri arasında doğrudan bir ilişki bulunmuyor. Bir nöronun başka bir nörona belli bilgiler taşıması, rol oynadığı süreç bütünüyle göz önünde

bulundurulmadan, elbette ki o nöronun acı ya da zevk üretmesi vb. gibi yorumlanamaz. Oysa bu nöro-mitoloji türünün yaratıcı ya da taşıyıcıları bu tarz yakıştırmalardan geri durmamışlar, hatta bu keyfi kullanımı ideolojik plana da aktarmışlardır. G. Percheron bu konuda da “siyasal militanlar biyokimya açısından bir uyuşturucu bağımlısı gibi görülmelidirler” diyen bir bilim adamını örnek gösteriyor.[147]

* * *

Nihayet G. Percheron’un işaret ettiği, nöro-mitoloji halini almış başka bir “bilimsel” iddia da, Descartes’tan beri insan beynini bir “makine” gibi algılayan tezdir. Beyni bir dev bilgisayar gibi tasarlayan akım içinde yer alan bu tez de, günümüzde, Descartes’ın madde ve ruh ayrımına dayanan düalizmi bir yana bırakılarak tamamen materyalist zeminde savunucular buluyor; klinik araştırmaların konusu olduğu gibi felsefi spekülasyonların da malzemesini teşkil ediyor.

Fransız bilim adamı nörobiyoloji bulgularının ne gibi keyfi genellemelere yol açabileceğini (ve açtığını) sergiledikten sonra, molekül biyolojisi ve farmakoloji gibi “rakip, fakat müttefik” iki kaynaktan beslenen biyokimyanın beyin araştırmalarında “egemen” hale geldiğini ve bunun da nörobiyolojiyi tamamen indirgemeci bir pozitivizme dönüştürdüğünü söylüyor. Nörobiyolojinin tıpkı sosyo-biyoloji gibi her türlü kötü kullanıma elverişli bir “ideoloji” olduğunu da not eden Percheron, “nörobiyoloji hiçbir zaman bilinçten, kültürden, sembolik üretimden söz etmez; diyor; bu bakımdan insan davranışını açıklamaya ve betimlemeye elverişli değildir.”[148]

G. Percheron’un nörobiyolojiye öğretici ve haklı itirazlarını kuşkusuz sadece şahsına özgü itirazlar olarak değerlendiremeyiz. Genellikle felsefi bir kültüre dayanmayan ve mekanik bir materyalizmin sınırlarını aşmayan açıklamalar Amerikalı filozof J. R. Searle’ün dediği gibi “saplantı nevrozu”na[149] benzer tutumlara yol açıyor ve geniş bir coğrafyada olumsuz yankılar uyandırıyor. Buna karşılık, radikal

dışlamalar da, bilimsel araştırmalarda artık hiçbir itibarı olmayan idealist temelli açıklamalara ve başka türlü “mitoloji”lere kapıyı aralamıyor mu?

Bu ikilemi aşmamızı sağlayacak bir perspektif bulunamaz mı?

Böyle bir perspektif arayışına geçmeden, bu rahatsızlığı hisseden günümüz nörobiyolojistlerinin ciddi felsefi okumalara bol zaman ayırdıklarına ve bulgularını filozoflarla tartışarak sağlamlaştırmak istediklerine işaret etmeliyiz.[150] Burada yukarıdaki satırlarda sözünü ettiğimiz Changeux-Ricoeur tartışmasına yeniden dönebiliriz. Gerçekten de insan varlığını nöronlarla (ve sadece nöronlarla – *‘Homme neuronal’*) açıklayan bir bilim adamıyla (Changeux), dindar bir filozofun (Ricoeur) tartışması ne doğurabilir?

* * *

Böyle bir tartışmanın çıkmaza ve yapay şekilde sürdürülen bir sağırlar diyaloguna dönüşmesi kaçınılmaz değil miydi? Sanıyorum ki iki düşünür arasındaki epistemolojik kopukluğu Ricoeur’ün sözünü ettiği tek bir sözcükle sergilememiz mümkündür: Aşkınlık! Madde dünyası ile bilinç ve anlam dünyası arasındaki bir türlü doldurulamayan boşluk![151]

Felsefi dayanaklarını hermenötik, fenomenoloji ve refleksif felsefe akımlarına dayandıran P. Ricoeur söyleşiye başlarken “giriş tezi”ni şöyle ifade ediyor: “İki tarafın tezleri birbirine indirgenemeyen ve birbirinden de çıkarılamayan, heterojen söylemlerdir. Bir söylemde nöronlar ve bunlar arasındaki bağlantılar; öteki söylemde ise bilgi, eylem ve duygu, yani değerler, dürtüler ve niyetlerle karakterize edilen edimler ve haller söz konusudur.”[152] İşte sözü edilen “aşkınlık”a (“transcendance”a) götüren epistemolojik kopukluk da buradan kaynaklanıyor. Ricoeur’ün düşüncesine dayanak yaptığı “aşkınlık”, Kant’a göre *norm koyma* yeteneğimizin varoluş koşulu olarak beliren beşeri özerkliği açıklıyor ve bu perspektifte normla özgürlüğün birbirini “karşılıklı ve eşzamanlı olarak” doğurması ahlaki yaşantımızı

belirliyor.[153] Oysa doğada, genlerimizde ya da nöronlarımızda normlardan, ereksellikten söz edebilir miyiz?

Edebiliriz, diyor Changeux ve bu konuda Spinoza'ya göndermeler yapıyor. Hollandalı filozof, daha XVII. yüzyılda, "bir nesnenin, sadece onu istediğimiz, arzuladığımız ve onun peşinde koştuğumuz için iyi olduğuna hükmediyoruz" dememiş miydi?

Changeux ile Ricoeur'ün uzun soluklu tartışmasını burada özetlemeye kalkacak değilim. Fakat bu vesileyle Spinoza'nın çağdaş nörobiyolojistlerin adeta ortak referansı haline geldiğini söyleyebiliriz sanıyorum. Bu konuda, yine felsefi sistemlerle hesaplaşarak Descartes'ı "haksız", Spinoza'yı ise "haklı" bulan R. Damasio'dan da kısaca söz etmenin sırası gelmiş bulunuyor.

* * *

Çağdaş nörobiyolojinin önde gelen isimlerinden olan Antonio R. Damasio da insan bilincini ve kişilik duygusunu tamamen biyolojik kavram ve verilerle açıklayan bir kuram getiriyor. Ve bunu yaparken, o da Changeux gibi filozoflarla tartışıyor ve bulgularının dayanaklarını XVII. yüzyıl felsefesinde arıyor. Vardığı sonuç, iki ayrı kitabına başlık yaptığı iki basit saptamada yatıyor: Descartes yanıldı; Spinoza haklıydı!

Descartes yanıldı; çünkü "düşüncenin vücuttan tamamen bağımsız bir etkinlik olduğunu sanıyordu ve düşünen şeyle *(res cogitans)*, organlardan oluşan, alana yayılmış ve düşünmeyen vücut *(res extensa)* arasında yaptığı ayrım bu düşüncesinin ifadesiydi."[154] Buna karşılık Spinoza haklıydı; çünkü, Hollandalı filozof "ihtiyaçların, dürtülerin, heyecanların, duyguların, kısaca *affectus* adını verdiği bütünlüğün" insan kişiliğinin temelini oluşturduğuna inanıyor ve Descartes'ın düalizmini yadsıyordu.[155]

Biz A. Damasio'nun Spinoza konusundaki uzun açıklamalarını felsefe tarihçilerinin ilgisine bırakalım ve kişilik konusunda geliştirdiği özgün kurama geçelim. Yazarın ayrı bir kitapta sunduğu bu kuramın şeklen

Freud’un topiğine benzeyen üç katmanlı bir bilinç kuramı olduğunu görüyoruz. Böylece, Damasio’ya göre, zihin hayatımız *ön-bilinç*, *çekirdek bilinç* ve *yaygın bilinç* olmak üzere üç katmandan oluşuyor.[156] Bunlardan, 1) *Ön bilinç*, “organizmamızın fizik yapısının durumunu anı anına haritalayan nöron kümeleri koleksiyonunu”; 2) *Çekirdek bilinç*, “gizemini hâlâ çözemediğimiz bir şekilde” belli bir andaki benlik duygumuzu; 3) *Yaygın bilinç* ise belleğimiz, kültürümüz ve etik değerlerimizi, kısaca üst zihinsel dünyamızı ifade ediyor ve Damasio bizlere bunların, şu ana kadar bilinenlere katkıda da bulunarak, nöron bağlantılarını sergiliyor.

Amerikalı bilim adamının psişik mekanizmalarımızla nörolojik yapımız arasındaki aynılık konusundaki (bu alanda uzman olmayanların da izleyebileceği) açıklamaları kuşkusuz çok öğreticidir ve yayınlanır yayınlanmaz 18 dile çevrilen eser bütün dünyada yankılar uyandırmıştır. Bu bulgulara bizler de kayıtsız kalabilir miyiz?

* * *

Nörobiyolojik materyalizme dayanan kuramlar kuşkusuz çağdaş felsefi tartışmaları etkileyecek unsurlar da içeriyor.[157] Fakat kişilik kuramı konusunda son sözü söylüyorlar mı? Elbette ki hayır! Aksine, bize göre, bu konuda mutlaka başvurulması gereken bir kurama, tarihi maddeciliğe sırt çeviriyor ve onu görmezden geliyorlar; daha doğrusu, Balibar’ın Marksist felsefeyi anlatırken işaret ettiği gibi, kendilerinin de analiz edemedikleri nedenlerle bir çeşit “akademik anti-Marksizm”den kurtulamıyorlar.

Gerçekten de nörobiyolojik bulgularını tamamlamak üzere felsefe ve toplum bilimlerine başvuran bilim adamlarının hemen hepsinin referansları antik felsefeden çağdaş filozoflara kadar geniş bir liste oluşturduğu halde, bu listede Marx ya da Engels’in adının hemen hiç geçmemesi normal midir? Veya geçince de, Damasio’da olduğu gibi, bu

göndermenin ilkel bir anti-komünizmin sınırlarını aşmaması anlamlı değil midir?[158]

Çağdaş nörobiyoloji yazınının tarihi maddeci yöntemle değerlendirilmesi elbette ayrı ve ayrıntılı bir incelemeyi gerektirir. Fakat bu alandaki gelişmelere panoramik bir bakıştan öte bir iddiası olmayan bu yazıyı bitirirken, bu konuda da temel uyuşmazlığa işaretle yetineceğim.

* * *

Aralarındaki farklılıklar ne olursa olsun, nörobiyoloji temelli tüm çağdaş kuramlar insan kişiliğini genetik (doğal) ve çevresel (kazanılmış) yetenekler olmak üzere iki genel kategori altında inceliyorlar. Ne var ki "çevre" başlığı altında ele aldıkları öğeler (doğa, aile, teknoloji, toplum, kültür vb) heterojen ve çelişkilerle dolu bir yapının belirsizlikleri içinde anlamını yitiriyor. Ayrıca, genellikle biyolojik "altyapı"ya ağırlık verdikleri için çevresel öğeleri de selektif ve keyfi bir biçimde sunuyorlar. Oysa böyle bir yaklaşım, kendilerini, çoğu kez ayırdında da olmadan, toplumsal düzen karşısında tutucu ve uyum sağlayıcı bir davranış modelinin savunucusu yapıyor. Nitekim hemen tüm nörobiyoloji kuramcıları insanı "homeostatik" denge kalıpları içinde ele alıyorlar. Burada meselenin özüne geliyoruz.

Homeostazi nedir? Belli bir felsefeyle yüklü olan bu anahtar kavramla ne ifade edilmek isteniliyor?

* * *

A. Damasio "homeostazi" kavramını "vücudun durağan hallerini korumaya yönelik ve canlı organizmalara özgü, uyumlu fizyolojik tepkiler"[159] olarak tanımlıyor. Fakat bu formül, dolayladığı felsefe itibariyle başlı başına bir tutuculuk programı içermiyor mu?

Aslına bakılırsa Damasio insan kişiliğinin oluşumunda “toplumsal ilişkiler”i de ihmal etmiyor ve insanı anlamak için “sadece genel biyoloji ve nörobiyolojiye değil, toplumbilim yöntemlerine de başvurmak gereklidir” diyor. Ne var ki, yazarımız, insan kişiliğinde “ek düzenleme düzeyleri” olarak nitelediği toplumsal ve kültürel ilişkileri de “üst düzey uyum sağlayıcı düzenlemeler” olarak algılıyor ve mevcut düzene hiçbir şekilde itiraz etmeden sadece uyumu destekleyen nörolojik mekanizmaları ortaya çıkarmaya çalışıyor.[160] Böylece, Damasio, ait olduğu sınıfın (liberal burjuvazinin) perspektifini ve değerlerini hiç sorgulamadan evrensel değerler olarak sunuyor ve olumluyor. İşte *homeostatik* temelli tüm nörobiyolojik kişilik kuramları ile tarihi maddeci kişilik kuramı arasındaki temel fark da burada ortaya çıkıyor. Şöyle ki, daha önce Sève’le ilgili bölümlerde göstermeye çalıştığım gibi, tarihi maddeci yaklaşım insan kişiliğini tarihi dönemlere göre değişen ve Marx’ın “insanın ikinci doğası” dediği toplumsal ilişkiler içinde kavramaya çalışıyor. Bu evrimde, insanın, kendi özgül kişiliğini oluşturan edimleri *yeni yetenekler ve devrimci bilinç yaratıcı* biçimde, yani mevcut uyum ve istikrarı bozacak tarzda seferber edebileceğini; bu alanda da bir özgürlük marjına sahip olduğunu vurguluyor.

L. Sève, “Günümüze kadar gelen en klasik *ihtiyaç ve motivasyon* anlayışlarında her şey homeostatik şemaya dayanıyor”, demektedir, “yani ihtiyaç ve arzudan doğan gerginliğe, bu gerginliği ortadan kaldıran ve sonuç olarak da yeni bir denge sağlayan bir edim yanıt veriyor; bu koşullarda kişiliğin ilerlemesinin ve etkinliğinin her türlü gelişmesini tasavvur etmek de teorik olarak olanaksız hale geliyor.”[161] Bu bağlamda, nörobiyolojistler arasında toplumsal ilişkilerin insan kişiliğini belirleyici niteliğini vurgulamak ve “devrimci motivasyon”dan söz etmek de “biyolojik yapımıza” ve “bilim”e aykırı öneriler olarak küçümseniyor. Kısaca her şey son tahlilde nörobiyolojiye indirgeniyor ve, örneğin, iktisadi kararların nörolojik temellerinin incelenmesi bile,

aslında, şirketlerin “rasyonalitesini”, yani verimliliğin nasıl azamileştirileceğini sorgulayan bir çeşit liberal “*nöro-ekonomi*” oluşturmaktan öte bir anlam taşımıyor.[162]

* * *

Bu koşullarda *homeostatik* anlayışa itiraz eden ve *homeodinamik* kavramını öneren Steven Rose’un, aynı zamanda toplumsal düzeni eleştiren, sosyalist bir nörobiyolojist oluşunu bir rastlantı sayabilir miyiz? Bakınız ne diyor S. Rose: “Canlılık içsel olarak homeodinamiktir. Hayatımızın ya da her hangi bir canlı organizmanın yaşanmakta olan anı, sadece donmuş bir zaman parçası, yüz bin genin değişken ifadesinin belli bir anlık toplamı olarak açıklanamaz. Her anımız geçmişimiz tarafından biçimlendirilmiştir ve ancak geçmişimizle, bir organizmanın kişisel, özgül gelişme tarihiyle anlaşılabilir. Bu kitapta Dobzhansky’nin şu ünlü sözünü ne ilk ne de son defa tekrarlıyorum: *Biyolojide her şey ancak tarih ışığında anlam kazanır.*”[163]

Ve yine Rose’un perspektifinde, “toplumsal sorunları irdelemekten ziyade insanların beyinlerini değiştirmeye çalışmak, nöroteknolojilerin nerelere kadar gidebileceğini göstermektedir.. Lev Vygotsky ve Pyotr Anokhin gibi bu alanın öncülerinin fikirleri günümüzde tamamıyla ortadan kayboldu.. Doğu geleneklerinden ve Marksist gelenekten yola çıkarak, daha açık bir anlayış geliştirmek mümkün. Bu anlayışlar üründen ziyade süreçle ilgili.”[164]

Mademki S. Rose, L. Vygotsky’nin adını etti, biz de yazımızı bu öncü düşünürün bir gözlemiyle bitirelim. 1930’larda bilim ve felsefe dünyasına şöyle sesleniyordu Marksist bilim adamı: “Özgür eylemin kaynaklarını ne ruhun tepelerinde ne de beynin derinliklerinde bulabiliriz. Fenomenologların idealist yaklaşımı da doğa bilimcilerin pozitivizmi kadar umutsuzdur.. Bilincin ve insan özgürlüğünün

kaynaklarını insanlığın toplumsal tarihinde aramalıyız. Ruhu bulmak için onu kaybetmiş olmamız lazım."[165]

Kaybolan ruhumuzu bulmamızda ne Descartes'ın "*cogito*"su, ne Kant'ın *a priori kategorileri*, ne Husserl'in "*aşkın ego*"su ve ne de Damasio'nun *nöron kümeleri* bizlere yardımcı olabilir. Tüm değerleri, onları üretenlere yabancı kılan ve bu durumu da (dini ya da laik kökenli) "kutsal" söylemlerle "doğru" ve "haklı" gibi gösteren toplumsal ilişkilerin fetişizmini çözümlerken, bunları değiştirmenin kavgasını da vermeye hazır mıyız?

136 Jean-Pierre Changeux zihin bilimlerini "fizyoloji, moleküler biyoloji, psikoloji ve insan bilimleri arasında yakınlarda gerçekleşmiş olan ittifak" olarak tanımlıyor. J-P. Changeux ve Paul Ricoeur; *Ce qui nous fais penser, la Nature et la Règle;* Paris, Odile Jacop, 2002, s. 19.

137 Franz Gall'in "kafatası" incelemeleri o dönemin fizik antropolojisini etkileyerek politik renkler kazanmış ve *Crania Americana* (S. Morton, Filadelfiya, 1839), *Crania Britanica* (J. Thurnam, Londra, 1865) gibi çalışmalara yol açmıştı. Bu akımın son örneklerinden biri de Kemalist Türkiye'de İsviçreli antropolog Eugene Pittard'dan alınan ilhamla ortaya atılan kafatasçı tarih tezidir. Bu konuda *Osmanlı Kimliği* (İmge, 2000, s. 143-146) başlıklı kitabımda bilgi vermiştim.

138 Nörobiyoloji'nin kısa ve özlü bir tarihçesi için bkz. Jean Pierre Changeux, *L'Homme Neuronal*, Paris, Fayard, 1983, s. 13-53.

139 İlginçtir ki beyin yapılarına bakarak erkekleri kadınlardan üstün görme tezi çok yakın tarihlerde bile savunucular bulmaktaydı. 1970'te üç Amerikalı nörolog beynin sol ve sağ yarımkürelerinin kadın ve erkeklerde farklı olduğunu ileri sürerek yeteneklerin de farklı olduğunu iddia etmişlerdi. Oysa 1995-2002 arasında 442 erkek ve 377 kadın beyni üzerinde manyetik rezonansla görüntüleme (IRM) yöntemiyle yapılan araştırma bunlar arasında hiçbir farkın olmadığını ortaya koymuştur. Bu konuda bkz. C. Vidal, D. Benoit-Browaeys; *Cerveau, Sexe et Pouvoir,* Paris, Belin, 2005.

140 Changeux, Ricoeur; *Ce qui nous fais penser,* s. 181.

141 *Le Monde* 23 Ekim 2004. Bu bulgular Avrupalı, Amerikalı ve Asyalı yirmi kadar araştırma enstitüsünün yürüttüğü ortak çalışmanın sonuçlarıdır. *Le Génome humain rétrecit.* (21 Ekim 2004 tarihli *Nature* dergisinde çıkan makalenin özeti).

142 *Le Nouvel Observateur,* 13-19 Kasım 1997. Albert Jacquard ile söyleşi. J-P. Changeux de beynimizin sadece bir milimetre küpünde 600 milyon nöron bağlantısı olduğunu söylüyor. *Raison et Plaisir,* Paris, Odile Jacob, 2002, s. 19.

143 Dr. Eric Kandel (2000 Tıp Nobeli) ile söyleşi. *Newsweek,* 26 Mart 2006.

144 Gérard Percheron, *Neuromytologie: Cerveau, individu, espece et société,* (*Sur L'Individu* başlıklı eser içinde), Paris, Seuil, 1987, s. 94-120.

145 Paul D. MacLean, *The Truine Brain in Evolution,* New York, Plenum Press, 1990.

146 Percheron'un naklettiğine göre, *Figaro Magazine* dergisi (30 Nisan 1983) A. Koestler'in ölümü haberine ayırdığı sayfalarda Sandinist devrimcilerin resimlerini koymuş ve altına şunları yazmıştı: "Sandinist Devrimciler: Güney Amerika devrimleri sürüngen beyine örnek teşkil edici bir biçimde davranma fırsatı veriyor. Heyecan, akılcılık üzerine galebe çalıyor ve kan banyosu kaçınılmaz oluyor." Age. s. 108.

147 G. Percheron, age, s. 112. (Örnek gösterilen bilim adamı ve eseri: Y. Christen, *Biologie de l'Idéologie,* Carrere, 1985.)

148 G. Percheron, age, s. 120.

149 John R. Searle, *La Redécouverte de L'Esprit,* Paris, Gallimard, 1995, s. 57. (*The Rediscovery of the Mind,* The MIT Press, 1992).

150 Bu konuda Jacques Monod'un (1965 Tıp Nobel ödülü) 1970'lerde çok yankılar uyandıran *Le Hasard et la Nécessité* başlıklı eseri, Doğa'da hiçbir erekselliğin olmadığını, canlının ve insanın ortaya çıkışının "Monte-Carlo kumarhanesinde kazanılmış milyara" (Seuil, 1970, s. 185) benzediğini belirtiyor ve tüm erekselci felsefelere, özellikle de diyalektik materyalizme yöneltilmiş bir bilimsel yanlışlama iddiası taşıyordu. Althusser'in "mekanik materyalizm, o halde idealizm" şeklinde kendisini eleştirmesine de yanıt veren bilim adamına verdiği karşılıkta, Althusser, Monod'un erekselliğe karşı duruşunu övmekle beraber "meslekten filozof olmayan" ilim adamının geliştirdiği "felsefi sistemi" küçümsüyor ve "idealizm" eleştirisini yineliyor. *Philosophie et Philosophie Spontanée des Savants (1967),* Paris, François Maspero, 1974, s. 122-140.

151 P. Ricoeur'ün dini duygularının temelini oluşturan duygu da bu "aşkınlık" duygusudur. Burada belirtelim ki P. Ricoeur kendi dini duruşunu kiliselerin dışında, felsefi temelli bir duygu olarak sunuyor. Oysa materyalizme savaş açan birçok nörobiyolojist bu konuda çok daha açık ve angaje bir tutum sergilemişlerdir. Örneğin John C. Eccles (1963 Tıp Nobel ödülü) Kuanta fiziğinin belirsizliklerine dayandırdığı tezinin "son derece önemli teolojik sonuçları olduğunu" ve mevcut durumun "evrenin yaratıcısı, aşkın bir Allah'ın varlığı anlamına geldiğini" söylüyor. Bkz. *Comment la Conscience Controle le Cerveau,* Paris, Fayard, 1997, s. 215. *(How the Self Controls Its Brain,* New york, Springer-Verlag, 1994).

152 J-P. Changeux, P. Ricoeur, age. s. 23.

153 Aynı eser, s. 213.

154 Antonio R. Damasio, *L'Erreur de Descartes,* Paris, Editions Odile Jacob, 1995. s. 311.

155 A. R. Damasio, *Spinoza avait raison,* Paris, Odile Jacob, 2003. s. 14.

156 A. R. Damasio, *Le Sentiment même de Soi, Corps, Emotions, Conscience,* Paris, Editions Odile Jacob, 1999.

157 Örneğin Damasio'nun, kimi dil felsefecilerinin ileri sürdüğü gibi dil ile düşüncenin arasında bir aynılık ilişkisi olduğu şeklindeki tezin nörobiyolojik verilere uygun olmadığını, dilin sadece düşüncenin farklı bir düzendeki çevirisi olduğunu göstermesi gibi. Age, 189-193.

158 A. R. Damasio, *Spinoza avait raison*, s. 171.

159 A. R. Damasio, *Le Sentiment de Soi*, s. 144. (Damasio bu tanımı başka bir nörobiyolojiste, W. B. Cannon'a gönderme yaparak veriyor). Antoine Danchin de bireyin "dış dünya ile istikrarlı şekilde ve mümkün olduğu kadar çok sayıda etki-tepkiyi bütünleştirerek" kişisel

(epijenetik) kimliğe ulaşmasını “homestatik süreç” olarak niteliyor. *Stabilisation Fonctionnelle et Epigenèse, Une approche biologique de la genèse de l’identité individuelle* (*L’Identité* başlıklı eser içinde, Paris, PUF, 1983, s. 191.)

160 A. Damasio, *L’Erreur de Descartes,* s. 165.

161 L. Sève, *Marxisme et la Theorie de la Personnalité,* Paris, Editions Sociales, 1965, s. 395.

162 ABD’de 2001 yılından beri ampirik çalışmalara konu olan “nöroekonomi”nin genel bir tablosu için bkz. Tyler Cowen, *Enter the Neuroeconomics: Why do investors do what they do?* New York Times, 20 Nisan 2006. Fransız iktisatçısı Christian Schmidt, Amerika ve bazı Avrupa ülkelerinden (özellikle Almanya, İtalya ve İsviçre’den) sonra “nöroekonomi” araştırmalarının Fransa’da da Pastör Enstitüsü’nde J-P. Changeux tarafından başlatıldığını söylüyor. Schmidt’e göre bu çalışmalar davranışlarımızdaki rasyonalite ile heyecan mekanizmalarımız arasında bir bağlantı olduğunu, heyecanları düzenleyen nörolojik yapıların örselenmesinin rasyonel karar alma yeteneğini de ortadan kaldırdığını ortaya koymuştur. Bkz. C. Schmidt, *L’Apport de la Neurobiologie aux Sciences Economiques, Le Monde,* 19 Nisan 2006. *The Economist* dergisi de (13-19 Ocak 2007) nöro-ekonomi alanındaki gelişmeleri “*Akıldışı’nın zaferi mi?*” (“*The Triumph of Unreason?*”) başlığı altında özetledi ve bu çalışmaların “rasyonel insan” olgusu ve “rasyonel karar alma” mekanizmasını temel kabul eden neoklasik iktisadın yanlışlığından kaynaklandığına işaret etti. Ayrıca, 2002 yılında ekonomi Nobel ödülünün, hayatında tek bir ekonomi dersi bile almadığını söyleyen, davranışçı okuldan psikolog Daniel Kahneman’a (Princeton Üniversitesi) verildiğini de anımsayabiliriz.

163 Steven Rose, *Lifelines: Biology beyond Determinism;* Oxford University Press, 1998. s. 157. Kavramı ilk kez kendisinin kullanıp kullanmadığını bilmediğini söyleyen Rose özgürlük anlayışı olarak da Sartre’ın mutlak özgürlüğüne değil, “Marksist anlamda zorunluluk özgürlüğüne” inandığını ifade ediyor. s. 18. Rose’a gönderme yapan Damasio da, şaşırtıcı bir şekilde, homeodinamik kavramını “inandırıcı” buluyor. Bkz. *Le Sentiment..,* s. 146.

164 Steven Rose ile söyleşi, *Bilim ve Gelecek,* Nisan 2006.

165 Sève aktarıyor, age, s. 281. (A. Louria, *Vigotski et les Fonctions Psychiques, Recherches Internatinoles*, 1966, sayı, 1).

Nörobiyoloji, Kişilik Kuramı ve Marksizm

Günümüzde en dikkate değer gelişmelere sahne olan “bilişsel (cognitif) bilimler”[166] alanında ilk temeller XIX. yüzyılın başlarında “*frenoloji ilmi*”nin kurulmasıyla atılmıştı. Bu yıllarda Alman anatomist Franz Joseph Gall insanların çeşitli yetenekleri ile beyin kompozisyonu arasında yakın bir ilişki kuruyor ve –beyin cerrahisinin gelişmemiş olduğu bir dönemde– kafataslarının fiziki formlarının incelenmesi suretiyle insan karakterinin açıklanabileceğini ileri sürüyordu.

Dr. Gall, pozitivist felsefeyle tıbbın birbirini beslediği *frenoloji* araştırmalarını geniş kitlelere yaymak için büyük kavgalar verdi; ülke ve sınır tanımadı; hatta tâbiyet de değiştirdi, Fransız oldu. Ne var ki anatomist doktor, Aydınlanma Çağı’nın ürünü olmasına rağmen çok da şanslı sayılamazdı. Düşünceleri geniş kitlelerin ilgisini çekse bile tepkiler de yaratıyor, dini çevrelerin sert saldırısına uğruyordu. Nitekim Viyana’daki dersleri dine aykırı bulunmuş ve bu yüzden 1802 yılında yasaklanmıştı. Zaten barınamaz hale geldiği ülkesini terk ederek Fransa’ya sığınmasının nedeni de buydu.

Öte yandan Dr. Gall’ın “kafatasçı” varsayımları kanıtlanmamış ve siyasal istismara elverişli statüleriyle bilim çevrelerinde inandırıcı olamıyor, kuşku ile karşılanıyordu.[167] Althusser’in deyimiyle “ilim adamlarının kendiliğinden felsefesi” olan materyalizm ise, başta ülkesine sığındığı III. Napolyon olmak üzere, geleneksel çevrelerin şimşeklerini çekiyordu.

* * *

Dr. Paul Broca 1861 yılında, Paris'te, *Antropoloji Derneği*'nin bir toplantısında bazı zihni melekelerimizin (örneğin konuşma yeteneğimizin) beynimizin hangi bölgesinden kaynaklandığını açıklarken hayli farklı bir zemin üzerinde konuşuyordu. Aradan geçen zamanda tıp ilmi ilerlemiş, beyin cerrahisi önemli araştırmaların alanı haline gelmişti. Artık Dr. Broca kürsüde sadece bir anatomi ve fizyoloji uzmanı olarak değil, aynı zamanda bir beyin cerrahı olarak konuşuyordu. Kendisini nörobiyolojinin kurucusu yapan buluşu da bu alandaki çalışmalarının ürünüydü.

Dr Broca bu noktaya elbette tek başına gelmemişti. O da tıp ilimlerinde önemli atılımların beşiği olan Fransız ekolünün parlak temsilcilerinden biriydi. Zaten temel bulgularını Dr. Gall'in öğrencisi ve *Frenoloji Derneği*'nin kurucularından biri olan Dr. J-B. Bouillaud'nun açıklamalarına borçluydu. Ne var ki bilim tarihi onun ismini benimsedi ve bilim kurucuları listesine Broca adını kaydetti.[168]

Dr. Broca çağının ilerisinde, cumhuriyetçi fikirlere sahipti. "Irk", "cins" gibi kategorilerin değişmez olduğu dogmasına katılmıyor, o da Darwin gibi evrime inanıyordu. Darwin'in ünlü eserinin yayımlandığı 1859 yılında, III. Napolyon diktası altında kurduğu *Antropoloji Derneği* de bu yüzden hükümetin baskısıyla karşılaşmış, izin almakta zorlanmıştı. Yine de, zamanın Eğitim Bakanlığı'nın *Dernek*'te "dine, topluma ve hükümete aykırı davranışlar"dan kendisini sorumlu tutacağını ihtar etmesine aldırış etmeden çalışmalarını yürüttü. Kamu sağlığı ve eğitim konusundaki duyarlılığı ve bu alandaki etkinlikleri de bu çalışmalar içinde yer alıyordu.

Ne var ki, tüm ileri fikirlerine rağmen, Dr. Broca çağdaş rasyonalizmin ırkçı ve seksist fantezilerinden de tamamen sıyrılmış değildi. Örneğin, Dr. Broca'nın beyin hacmiyle zeka arasında kurduğu, fakat kanıtlayamadığı ilişkinin, kurucusu olduğu dernek'te "beyaz ırk"ın üstünlüğünü savunanlara malzeme olduğunu biliyoruz. Oysa Lord

Byron’un beyninin 2 200 gram olmasına karşılık, XIX. yüzyılın en ansiklopedik kafalarından Anatole France’ın beyninin sadece 1 017 gram çekmesi, başlı başına bu iddianın gülünçlüğünü ortaya koymuştu. Buna rağmen Dr. Broca’nın kendisi de yüzlerce insan beynini inceledikten ve tarttıktan sonra erkek beyinlerinin kadın beyinlerinden ortalama 180 gram daha ağır olduğunu ve bunun da erkeklerin kadınlardan daha üstün olduğunu gösterdiğini ileri sürmüştü.[169] Kısaca bilim dünyası, siyaset ve felsefe dünyası ile sayısız tabu ve tuzaklarla dolu tehlikeli ilişkiler içindeydi.

* * *

İlginçtir ki, Broca’nın ölümünden yüz yılı aşkın bir süre sonra da, günümüz nörobiyolojisinin en seçkin isimlerinden J-P. Changeux, gelişmesine önemli katkılarda bulunduğu disipline yöneltilen muhalefeti anlatırken altını çizdiği en güçlü maddeler yine materyalist felsefeye yöneltilen oklar olmuştur. “Sözcük sevimsiz ve itici de olsa”, diyor Changeux, “(bilim adamları için) materyalist bir dünya görüşünden kaçınmak zordur; *‘materyalist ideolojiler’*in heyulası ve başlarına gelen baskı ve zulüm uygulamaları tüm belleklerde mevcuttur.”[170] İşin daha ilginç yönü de şuydu: J-P. Changeux günümüzde Hıristiyan filozof Paul Ricoeur’le tartışırken yine kendisinin materyalizmi eleştiri konusu oluyordu. Bu felsefi tartışmaya ileriki sayfalarda değineceğiz; fakat bundan önce, son kırk elli yıl içinde nörobiyoloji alanında tanık olduğumuz baş döndürücü gelişmeler hakkında bazı gözlemlerde bulunmamız gerekiyor.

* * *

Her şeyden önce şunu söyleyelim: Eğer günümüzde molekül biyolojisi, genetik ve zihinsel bilimler büyük aşamalar kaydetti ve kimilerine göre “pilot bilim” haline geldilerse, bunda sinir sistemimizin

fizyolojik ve kimyasal içeriğini çözümleyen ve işleyişini görüntüleyen teknolojik gelişmelerin çok büyük bir rolü oldu. Ortaya çıkan bulgular gerçekten de şaşırtıcı ve baş döndürücüydü.

Şaşırtıcıydı; çünkü insan genlerinin sayısının yakın tarihlere kadar sanıldığı gibi yüz bin kadar değil, 20-25 bin civarında, yani ancak 450 milyon sene önce mütasyona uğramış ilk omurgalı balıktaki kadar olduğu anlaşılmıştı.[171] Bu şaşırtıcı buluş katrilyonla ölçülen nöron bağlantılarında genlerin tayin edici niteliğini göreselleştiriyordu. Burada anımsayalım ki daha gen sayımızın yüz bin sanıldığı bir tarihte, genetik uzmanı A. Jacquard, yüz milyar kadar sinir hücresi (nöron) arasında sinapslar aracılığıyla kurulan bağlantı sayısının katrilyonla ifade edildiğine işaret etmiş ve “genetik program bu kadar delice bir olguyu nasıl kontrol edebilir?” diye sormuştu.[172] Şimdi genlerin işlevsel göreliliği iyice ön plana çıkıyor ve “ırkçı” duruşlara yol açan katı bilimsel determinizm temelsiz kalıyordu.

* * *

Beyin mimarisinin baş döndürücü zenginliği yeni sorular gündeme getirmiş ya da kimi geleneksel soruların sorgulanma alanlarını değiştirmişti: Bellek nedir? “Bilinçaltı” denilen olgu nörobiyolojik planda nesnel bir varlığa sahip midir? Kişisel bilincimiz nasıl oluşuyor? Bildiklerimizi nasıl öğreniyoruz? Artık bütün bu sorular filozof ve psikologların tekelinden çıkmış, laboratuar çalışmalarının da konusu haline gelmişti. Ne var ki, beyin mimarisi gizemini her gün biraz daha dışa vururken, alınan mesafe de henüz kesin yargılara elverişli görünmüyordu ve Dr. Eric Kandel’in yakınlarda yaptığı ikaz, kuşkusuz, bu gibi acelecileri hedef almıştı: “Nöro-bilimlerin geleceği parlak”, diyordu ünlü psikiyatr, “fakat tehlike şurada ki kimilerinin aştığımızı sandığı dağın henüz eteklerinde bulunuyoruz; oysa dağ çok büyük ve onu aşmamız daha yüz yıl alacak.”[173] Yine de bu alandaki araştırıcılar bir yandan arayıcı (heuristic) ve yön gösterici varsayımlar ortaya

atarken, öte yandan da determinist reçeteler, bilimsel fanteziler icat etmekten geri kalmıyorlardı. Bu bakımdan, günümüzdeki durumu tartışmadan önce, bir Fransız bilim adamının son elli yıl içinde nörobiyoloji alanında üretilmiş ve bugün de yer yer karşımıza çıkan "*nöro-mitoloji*" örneklerini nasıl sergilediğini görmemiz öğretici olmaz mı?

* * *

Gerçekten de Gérard Percheron, nörobiyolojik "*mitoloji*"leri sorguladığı incelemesinde, (daha önce işaret ettiğimiz beyin hacmi ve kafatası şekliyle ilgili tezler dışında) günümüzde hâlâ varlığını sürdüren birçok *mitolojik* önyargı sayıyor. Örneğin bunlardan biri beynin sağ yarımküresi ile sol yarımküresi arasındaki işlevsel farklılaşmaların keyfi ve sembolik genellemelere yol açmasıdır. Buradan hareketle kimi nörologlar aklı, girişkenliği, hatta "erkeksi özü" barındıran sol beynin "Batı'nın nitelikleri"ni; heyecanı, sanatı ve "kadınsı özü" barındıran sağ beynin de "Doğu'nun nitelikleri"ni taşıdığını dahi iddia etmişlerdi.[174] Nörobiyolojinin bugünkü verileri bu gibi gülünç iddiaların temelsizliğini ortaya koymuştur.

Buna karşılık, 1960'larda, Amerikalı nörobiyolojist Paul MacLean üç katlı bir beyin anatomisinden hareket ederek insanların kişilik yapılarını aydınlattığını sanırken, günümüzde hâlâ taraftar bulan başka mitolojik bir önyargı içindeydi.[175] Ona göre insan beyni evrimin üç aşamasını temsil eden zamanlarda ortaya çıkmış üç katmandan oluşuyordu. En altta, beyin kökünde yer alan "sürüngen beyin" (reptilian brain) açlık, susuzluk, nefes alma, cinsel ilişki gibi hayati işlevler konusunda görevli idi. Bir üst katmanı oluşturan "eski-memeli beyin" ise arzu, öfke, korku, üzüntü, sevinç ve şefkatten oluşan altı temel duygumuzu harekete geçiriyordu. Nihayet yeni-memeli ya da yeni-korteks adını verdiği üçüncü kısım ise insan zihninin en üst düzeydeki işlevlerini üstlenmişti.

P. MacLean'ın "üç katlı beyin – üç katlı kişilik" modeli gerçekten çarpıcıydı. Ne var ki Arthur Koestler'in geniş kitlelere tanıttığı bu model, yaratıcısı MacLean'a göre bir "ilkel günah" ile malûl idi. Buna göre gerçekte evrim tamamlanamamış, *Homo Sapiens*'in ortaya çıktığı Cro-Magnon çağda durmuştu ve bu yüzden yeni-korteks (zihinsel işlemler bölgesi) alt katmanlarla sağlıklı bir iletişim içinde bulunamıyor, onları sıkı bir biçimde kontrol edemiyordu. Bu durum da insan davranışlarına sık sık egemen olan şiddetin ve ilkelliklerin anlaşılmasında açıklayıcı oluyordu. Percheron ciddi bilimsel eleştirilere konu olan bu açıklamaların, ayrıca ne tür ideolojik kılıflara bürünebileceğini, bizlere A. Koestler'in ölümü dolayısıyla bir Fransız dergisinde çıkan yazı ve fotoğraflardan örnekler vererek sergilemiştir.[176]

* * *

G. Percheron günümüzde yaygın nöro-mitoloji türleri içinde "en sık kullanılan" türün nöronlar arasında bilgi taşıyan ve sinir sistemimizin akışkanlığını sağlayan kimyasal tözler ("neuro-transmetteurs") konusunda olduğunu söylüyor. Gerçekten de sinirsel taşıyıcıları ön plana çıkaran bu yaklaşıma göre "kimyasal tözlerin incelenmesi araştırmanın amacı haline geliyor" ve çeşitli heyecan ve duygularımız bir "kimyasal töz" şeklinde algılanan bir sinirsel-taşıyıcı adıyla anılmaya başlanıyordu: Changeux'nin *dopamin* adlı taşıyıcıyı "zevk sinapsı" olarak adlandırması, bazı nörobiyolojistlerin "keder peptidi"nden söz etmeleri ya da, değişik bir planda, öfke ve saldırganlıkla ilişkisi bilinen adrenalin salgısının bir "öfke tözü" şeklinde algılanması gibi. G. Bachelard, "*Bilimsel Esprinin Oluşumu*" başlıklı eserinde bilimsel çalışmayı zedeleyen engelleri sayarken bu tarz yaklaşımı da "tözcü epistemolojik engel" diye eleştirmemiş miydi?

Aslında kimyasal tözlerle insanın heyecan, duygu ve düşünceleri arasında doğrudan bir ilişki bulunmuyor. Bir nöronun başka bir nörona belli bilgiler taşıması, rol oynadığı süreç bütünüyle göz önünde

bulundurulmadan, elbette ki o nöronun acı ya da zevk üretmesi vb. gibi yorumlanamaz. Oysa bu nöro-mitoloji türünün yaratıcı ya da taşıyıcıları bu tarz yakıştırmalardan geri durmamışlar, hatta bu keyfi kullanımı ideolojik plana da aktarmışlardır. G. Percheron bu konuda da “siyasal militanlar biyokimya açısından bir uyuşturucu bağımlısı gibi görülmelidirler” diyen bir bilim adamını örnek gösteriyor.[177]

* * *

Nihayet G. Percheron’un işaret ettiği, nöro-mitoloji halini almış başka bir “bilimsel” iddia da, Descartes’tan beri insan beynini bir “makine” gibi algılayan tezdir. Beyni bir dev bilgisayar gibi tasarlayan akım içinde yer alan bu tez de, günümüzde, Descartes’ın madde ve ruh ayrımına dayanan düalizmi bir yana bırakılarak tamamen materyalist zeminde savunucular buluyor; klinik araştırmaların konusu olduğu gibi felsefi spekülasyonların da malzemesini teşkil ediyor.

Fransız bilim adamı nörobiyoloji bulgularının ne gibi keyfi genellemelere yol açabileceğini (ve açtığını) sergiledikten sonra, molekül biyolojisi ve farmakoloji gibi “rakip, fakat müttefik” iki kaynaktan beslenen biyokimyanın beyin araştırmalarında “egemen” hale geldiğini ve bunun da nörobiyolojiyi tamamen indirgemeci bir pozitivizme dönüştürdüğünü söylüyor. Nörobiyolojinin tıpkı sosyo-biyoloji gibi her türlü kötü kullanıma elverişli bir “ideoloji” olduğunu da not eden Percheron, “nörobiyoloji hiçbir zaman bilinçten, kültürden, sembolik üretimden söz etmez; diyor; bu bakımdan insan davranışını açıklamaya ve betimlemeye elverişli değildir.”[178]

G. Percheron’un nörobiyolojiye öğretici ve haklı itirazlarını kuşkusuz sadece şahsına özgü itirazlar olarak değerlendiremeyiz. Genellikle felsefi bir kültüre dayanmayan ve mekanik bir materyalizmin sınırlarını aşmayan açıklamalar Amerikalı filozof J. R. Searle’ün dediği gibi “saplantı nevrozu”na[179] benzer tutumlara yol açıyor ve geniş bir coğrafyada olumsuz yankılar uyandırıyor. Buna karşılık, radikal

dışlamalar da, bilimsel araştırmalarda artık hiçbir itibarı olmayan idealist temelli açıklamalara ve başka türlü "mitoloji"lere kapıyı aralamıyor mu?

Bu ikilemi aşmamızı sağlayacak bir perspektif bulunamaz mı?

Böyle bir perspektif arayışına geçmeden, bu rahatsızlığı hisseden günümüz nörobiyolojistlerinin ciddi felsefi okumalara bol zaman ayırdıklarına ve bulgularını filozoflarla tartışarak sağlamlaştırmak istediklerine işaret etmeliyiz.[180] Burada yukarıdaki satırlarda sözünü ettiğimiz Changeux-Ricoeur tartışmasına yeniden dönebiliriz. Gerçekten de insan varlığını nöronlarla (ve sadece nöronlarla – '*Homme neuronal'*) açıklayan bir bilim adamıyla (Changeux), dindar bir filozofun (Ricoeur) tartışması ne doğurabilir?

* * *

Böyle bir tartışmanın çıkmaza ve yapay şekilde sürdürülen bir sağırlar diyaloguna dönüşmesi kaçınılmaz değil miydi? Sanıyorum ki iki düşünür arasındaki epistemolojik kopukluğu Ricoeur'ün sözünü ettiği tek bir sözcükle sergilememiz mümkündür: Aşkınlık! Madde dünyası ile bilinç ve anlam dünyası arasındaki bir türlü doldurulamayan boşluk![181]

Felsefi dayanaklarını hermenötik, fenomenoloji ve refleksif felsefe akımlarına dayandıran P. Ricoeur söyleşiye başlarken "giriş tezi"ni şöyle ifade ediyor: "İki tarafın tezleri birbirine indirgenemeyen ve birbirinden de çıkarılamayan, heterojen söylemlerdir. Bir söylemde nöronlar ve bunlar arasındaki bağlantılar; öteki söylemde ise bilgi, eylem ve duygu, yani değerler, dürtüler ve niyetlerle karakterize edilen edimler ve haller söz konusudur."[182] İşte sözü edilen "aşkınlık"a ("transcendance"a) götüren epistemolojik kopukluk da buradan kaynaklanıyor. Ricoeur'ün düşüncesine dayanak yaptığı "aşkınlık", Kant'a göre *norm koyma* yeteneğimizin varoluş koşulu olarak beliren beşeri özerkliği açıklıyor ve bu perspektifte normla özgürlüğün birbirini "karşılıklı ve eşzamanlı olarak" doğurması ahlaki yaşantımızı

belirliyor.[183] Oysa doğada, genlerimizde ya da nöronlarımızda normlardan, ereksellikten söz edebilir miyiz?

Edebiliriz, diyor Changeux ve bu konuda Spinoza'ya göndermeler yapıyor. Hollandalı filozof, daha XVII. yüzyılda, "bir nesnenin, sadece onu istediğimiz, arzuladığımız ve onun peşinde koştuğumuz için iyi olduğuna hükmediyoruz" dememiş miydi?

Changeux ile Ricoeur'ün uzun soluklu tartışmasını burada özetlemeye kalkacak değilim. Fakat bu vesileyle Spinoza'nın çağdaş nörobiyolojistlerin adeta ortak referansı haline geldiğini söyleyebiliriz sanıyorum. Bu konuda, yine felsefi sistemlerle hesaplaşarak Descartes'ı "haksız", Spinoza'yı ise "haklı" bulan R. Damasio'dan da kısaca söz etmenin sırası gelmiş bulunuyor.

* * *

Çağdaş nörobiyolojinin önde gelen isimlerinden olan Antonio R. Damasio da insan bilincini ve kişilik duygusunu tamamen biyolojik kavram ve verilerle açıklayan bir kuram getiriyor. Ve bunu yaparken, o da Changeux gibi filozoflarla tartışıyor ve bulgularının dayanaklarını XVII. yüzyıl felsefesinde arıyor. Vardığı sonuç, iki ayrı kitabına başlık yaptığı iki basit saptamada yatıyor: Descartes yanıldı; Spinoza haklıydı!

Descartes yanıldı; çünkü "düşüncenin vücuttan tamamen bağımsız bir etkinlik olduğunu sanıyordu ve düşünen şeyle *(res cogitans)*, organlardan oluşan, alana yayılmış ve düşünmeyen vücut *(res extensa)* arasında yaptığı ayrım bu düşüncesinin ifadesiydi."[184] Buna karşılık Spinoza haklıydı; çünkü, Hollandalı filozof "ihtiyaçların, dürtülerin, heyecanların, duyguların, kısaca *affectus* adını verdiği bütünlüğün" insan kişiliğinin temelini oluşturduğuna inanıyor ve Descartes'ın düalizmini yadsıyordu.[185]

Biz A. Damasio'nun Spinoza konusundaki uzun açıklamalarını felsefe tarihçilerinin ilgisine bırakalım ve kişilik konusunda geliştirdiği özgün kurama geçelim. Yazarın ayrı bir kitapta sunduğu bu kuramın şeklen

Freud'un topiğine benzeyen üç katmanlı bir bilinç kuramı olduğunu görüyoruz. Böylece, Damasio'ya göre, zihin hayatımız *ön-bilinç*, *çekirdek bilinç* ve *yaygın bilinç* olmak üzere üç katmandan oluşuyor.[186] Bunlardan, 1) *Ön bilinç*, "organizmamızın fizik yapısının durumunu anı anına haritalayan nöron kümeleri koleksiyonunu"; 2) *Çekirdek bilinç*, "gizemini hâlâ çözemediğimiz bir şekilde" belli bir andaki benlik duygumuzu; 3) *Yaygın bilinç* ise belleğimiz, kültürümüz ve etik değerlerimizi, kısaca üst zihinsel dünyamızı ifade ediyor ve Damasio bizlere bunların, şu ana kadar bilinenlere katkıda da bulunarak, nöron bağlantılarını sergiliyor.

Amerikalı bilim adamının psişik mekanizmalarımızla nörolojik yapımız arasındaki aynılık konusundaki (bu alanda uzman olmayanların da izleyebileceği) açıklamaları kuşkusuz çok öğreticidir ve yayınlanır yayınlanmaz 18 dile çevrilen eser bütün dünyada yankılar uyandırmıştır. Bu bulgulara bizler de kayıtsız kalabilir miyiz?

* * *

Nörobiyolojik materyalizme dayanan kuramlar kuşkusuz çağdaş felsefi tartışmaları etkileyecek unsurlar da içeriyor.[187] Fakat kişilik kuramı konusunda son sözü söylüyorlar mı? Elbette ki hayır! Aksine, bize göre, bu konuda mutlaka başvurulması gereken bir kurama, tarihi maddeciliğe sırt çeviriyor ve onu görmezden geliyorlar; daha doğrusu, Balibar'ın Marksist felsefeyi anlatırken işaret ettiği gibi, kendilerinin de analiz edemedikleri nedenlerle bir çeşit "akademik anti-Marksizm"den kurtulamıyorlar.

Gerçekten de nörobiyolojik bulgularını tamamlamak üzere felsefe ve toplum bilimlerine başvuran bilim adamlarının hemen hepsinin referansları antik felsefeden çağdaş filozoflara kadar geniş bir liste oluşturduğu halde, bu listede Marx ya da Engels'in adının hemen hiç geçmemesi normal midir? Veya geçince de, Damasio'da olduğu gibi, bu

göndermenin ilkel bir anti-komünizmin sınırlarını aşmaması anlamlı değil midir?[188]

Çağdaş nörobiyoloji yazınının tarihi maddeci yöntemle değerlendirilmesi elbette ayrı ve ayrıntılı bir incelemeyi gerektirir. Fakat bu alandaki gelişmelere panoramik bir bakıştan öte bir iddiası olmayan bu yazıyı bitirirken, bu konuda da temel uyuşmazlığa işaretle yetineceğim.

* * *

Aralarındaki farklılıklar ne olursa olsun, nörobiyoloji temelli tüm çağdaş kuramlar insan kişiliğini genetik (doğal) ve çevresel (kazanılmış) yetenekler olmak üzere iki genel kategori altında inceliyorlar. Ne var ki "çevre" başlığı altında ele aldıkları öğeler (doğa, aile, teknoloji, toplum, kültür vb) heterojen ve çelişkilerle dolu bir yapının belirsizlikleri içinde anlamını yitiriyor. Ayrıca, genellikle biyolojik "altyapı"ya ağırlık verdikleri için çevresel öğeleri de selektif ve keyfi bir biçimde sunuyorlar. Oysa böyle bir yaklaşım, kendilerini, çoğu kez ayırdında da olmadan, toplumsal düzen karşısında tutucu ve uyum sağlayıcı bir davranış modelinin savunucusu yapıyor. Nitekim hemen tüm nörobiyoloji kuramcıları insanı "homeostatik" denge kalıpları içinde ele alıyorlar. Burada meselenin özüne geliyoruz.

Homeostazi nedir? Belli bir felsefeyle yüklü olan bu anahtar kavramla ne ifade edilmek isteniliyor?

* * *

A. Damasio "homeostazi" kavramını "vücudun durağan hallerini korumaya yönelik ve canlı organizmalara özgü, uyumlu fizyolojik tepkiler"[189] olarak tanımlıyor. Fakat bu formül, dolayladığı felsefe itibariyle başlı başına bir tutuculuk programı içermiyor mu?

Aslına bakılırsa Damasio insan kişiliğinin oluşumunda “toplumsal ilişkiler”i de ihmal etmiyor ve insanı anlamak için “sadece genel biyoloji ve nörobiyolojiye değil, toplumbilim yöntemlerine de başvurmak gereklidir” diyor. Ne var ki, yazarımız, insan kişiliğinde “ek düzenleme düzeyleri” olarak nitelediği toplumsal ve kültürel ilişkileri de “üst düzey uyum sağlayıcı düzenlemeler” olarak algılıyor ve mevcut düzene hiçbir şekilde itiraz etmeden sadece uyumu destekleyen nörolojik mekanizmaları ortaya çıkarmaya çalışıyor.[190] Böylece, Damasio, ait olduğu sınıfın (liberal burjuvazinin) perspektifini ve değerlerini hiç sorgulamadan evrensel değerler olarak sunuyor ve olumluyor. İşte *homeostatik* temelli tüm nörobiyolojik kişilik kuramları ile tarihi maddeci kişilik kuramı arasındaki temel fark da burada ortaya çıkıyor. Şöyle ki, daha önce Sève’le ilgili bölümlerde göstermeye çalıştığım gibi, tarihi maddeci yaklaşım insan kişiliğini tarihi dönemlere göre değişen ve Marx’ın “insanın ikinci doğası” dediği toplumsal ilişkiler içinde kavramaya çalışıyor. Bu evrimde, insanın, kendi özgül kişiliğini oluşturan edimleri *yeni yetenekler ve devrimci bilinç yaratıcı* biçimde, yani mevcut uyum ve istikrarı bozacak tarzda seferber edebileceğini; bu alanda da bir özgürlük marjına sahip olduğunu vurguluyor.

L. Sève, “Günümüze kadar gelen en klasik *ihtiyaç ve motivasyon* anlayışlarında her şey homeostatik şemaya dayanıyor”, demektedir, “yani ihtiyaç ve arzudan doğan gerginliğe, bu gerginliği ortadan kaldıran ve sonuç olarak da yeni bir denge sağlayan bir edim yanıt veriyor; bu koşullarda kişiliğin ilerlemesinin ve etkinliğinin her türlü gelişmesini tasavvur etmek de teorik olarak olanaksız hale geliyor.”[191] Bu bağlamda, nörobiyolojistler arasında toplumsal ilişkilerin insan kişiliğini belirleyici niteliğini vurgulamak ve “devrimci motivasyon”dan söz etmek de “biyolojik yapımıza” ve “bilim”e aykırı öneriler olarak küçümseniyor. Kısaca her şey son tahlilde nörobiyolojiye indirgeniyor ve, örneğin, iktisadi kararların nörolojik temellerinin incelenmesi bile,

aslında, şirketlerin “rasyonalitesini”, yani verimliliğin nasıl azamileştirileceğini sorgulayan bir çeşit liberal “*nöro-ekonomi*” oluşturmaktan öte bir anlam taşımıyor.[192]

* * *

Bu koşullarda *homeostatik* anlayışa itiraz eden ve *homeodinamik* kavramını öneren Steven Rose’un, aynı zamanda toplumsal düzeni eleştiren, sosyalist bir nörobiyolojist oluşunu bir rastlantı sayabilir miyiz? Bakınız ne diyor S. Rose: “Canlılık içsel olarak homeodinamiktir. Hayatımızın ya da her hangi bir canlı organizmanın yaşanmakta olan anı, sadece donmuş bir zaman parçası, yüz bin genin değişken ifadesinin belli bir anlık toplamı olarak açıklanamaz. Her anımız geçmişimiz tarafından biçimlendirilmiştir ve ancak geçmişimizle, bir organizmanın kişisel, özgül gelişme tarihiyle anlaşılabilir. Bu kitapta Dobzhansky’nin şu ünlü sözünü ne ilk ne de son defa tekrarlıyorum: *Biyolojide her şey ancak tarih ışığında anlam kazanır.*”[193]

Ve yine Rose’un perspektifinde, “toplumsal sorunları irdelemekten ziyade insanların beyinlerini değiştirmeye çalışmak, nöroteknolojilerin nerelere kadar gidebileceğini göstermektedir.. Lev Vygotsky ve Pyotr Anokhin gibi bu alanın öncülerinin fikirleri günümüzde tamamıyla ortadan kayboldu.. Doğu geleneklerinden ve Marksist gelenekten yola çıkarak, daha açık bir anlayış geliştirmek mümkün. Bu anlayışlar üründen ziyade süreçle ilgili.”[194]

Mademki S. Rose, L. Vygotsky’nin adını etti, biz de yazımızı bu öncü düşünürün bir gözlemiyle bitirelim. 1930’larda bilim ve felsefe dünyasına şöyle sesleniyordu Marksist bilim adamı: “Özgür eylemin kaynaklarını ne ruhun tepelerinde ne de beynin derinliklerinde bulabiliriz. Fenomenologların idealist yaklaşımı da doğa bilimcilerin pozitivizmi kadar umutsuzdur.. Bilincin ve insan özgürlüğünün

kaynaklarını insanlığın toplumsal tarihinde aramalıyız. Ruhu bulmak için onu kaybetmiş olmamız lazım."[195]

Kaybolan ruhumuzu bulmamızda ne Descartes'ın "*cogito*"su, ne Kant'ın *a priori kategorileri*, ne Husserl'in "*aşkın ego*"su ve ne de Damasio'nun *nöron kümeleri* bizlere yardımcı olabilir. Tüm değerleri, onları üretenlere yabancı kılan ve bu durumu da (dini ya da laik kökenli) "kutsal" söylemlerle "doğru" ve "haklı" gibi gösteren toplumsal ilişkilerin fetişizmini çözümlerken, bunları değiştirmenin kavgasını da vermeye hazır mıyız?

166 Jean-Pierre Changeux zihin bilimlerini "fizyoloji, moleküler biyoloji, psikoloji ve insan bilimleri arasında yakınlarda gerçekleşmiş olan ittifak" olarak tanımlıyor. J-P. Changeux ve Paul Ricoeur; *Ce qui nous fais penser, la Nature et la Règle;* Paris, Odile Jacop, 2002, s. 19.

167 Franz Gall'in "kafatası" incelemeleri o dönemin fizik antropolojisini etkileyerek politik renkler kazanmış ve *Crania Americana* (S. Morton, Filadelfiya, 1839), *Crania Britanica* (J. Thurnam, Londra, 1865) gibi çalışmalara yol açmıştı. Bu akımın son örneklerinden biri de Kemalist Türkiye'de İsviçreli antropolog Eugene Pittard'dan alınan ilhamla ortaya atılan kafatasçı tarih tezidir. Bu konuda *Osmanlı Kimliği* (İmge, 2000, s. 143-146) başlıklı kitabımda bilgi vermiştim.

168 Nörobiyoloji'nin kısa ve özlü bir tarihçesi için bkz. Jean Pierre Changeux, *L'Homme Neuronal*, Paris, Fayard, 1983, s. 13-53.

169 İlginçtir ki beyin yapılarına bakarak erkekleri kadınlardan üstün görme tezi çok yakın tarihlerde bile savunucular bulmaktaydı. 1970'te üç Amerikalı nörolog beynin sol ve sağ yarımkürelerinin kadın ve erkeklerde farklı olduğunu ileri sürerek yeteneklerin de farklı olduğunu iddia etmişlerdi. Oysa 1995-2002 arasında 442 erkek ve 377 kadın beyni üzerinde manyetik rezonansla görüntüleme (IRM) yöntemiyle yapılan araştırma bunlar arasında hiçbir farkın olmadığını ortaya koymuştur. Bu konuda bkz. C. Vidal, D. Benoit-Browaeys; *Cerveau, Sexe et Pouvoir,* Paris, Belin, 2005.

170 Changeux, Ricoeur; *Ce qui nous fais penser,* s. 181.

171 *Le Monde* 23 Ekim 2004. Bu bulgular Avrupalı, Amerikalı ve Asyalı yirmi kadar araştırma enstitüsünün yürüttüğü ortak çalışmanın sonuçlarıdır. *Le Génome humain rétrecit.* (21 Ekim 2004 tarihli *Nature* dergisinde çıkan makalenin özeti).

172 *Le Nouvel Observateur,* 13-19 Kasım 1997. Albert Jacquard ile söyleşi. J-P. Changeux de beynimizin sadece bir milimetre küpünde 600 milyon nöron bağlantısı olduğunu söylüyor. *Raison et Plaisir,* Paris, Odile Jacob, 2002, s. 19.

173 Dr. Eric Kandel (2000 Tıp Nobeli) ile söyleşi. *Newsweek,* 26 Mart 2006.

174 Gérard Percheron, *Neuromytologie: Cerveau, individu, espece et société,* (*Sur L'Individu* başlıklı eser içinde), Paris, Seuil, 1987, s. 94-120.

175 Paul D. MacLean, *The Truine Brain in Evolution,* New York, Plenum Press, 1990.

176 Percheron'un naklettiğine göre, *Figaro Magazine* dergisi (30 Nisan 1983) A. Koestler'in ölümü haberine ayırdığı sayfalarda Sandinist devrimcilerin resimlerini koymuş ve altına şunları yazmıştı: "Sandinist Devrimciler: Güney Amerika devrimleri sürüngen beyine örnek teşkil edici bir biçimde davranma fırsatı veriyor. Heyecan, akılcılık üzerine galebe çalıyor ve kan banyosu kaçınılmaz oluyor." Age. s. 108.

177 G. Percheron, age, s. 112. (Örnek gösterilen bilim adamı ve eseri: Y. Christen, *Biologie de l'Idéologie,* Carrere, 1985.)

178 G. Percheron, age, s. 120.

179 John R. Searle, *La Redécouverte de L'Esprit,* Paris, Gallimard, 1995, s. 57. (*The Rediscovery of the Mind,* The MIT Press, 1992).

180 Bu konuda Jacques Monod'un (1965 Tıp Nobel ödülü) 1970'lerde çok yankılar uyandıran *Le Hasard et la Nécessité* başlıklı eseri, Doğa'da hiçbir erekselliğin olmadığını, canlının ve insanın ortaya çıkışının "Monte-Carlo kumarhanesinde kazanılmış milyara" (Seuil, 1970, s. 185) benzediğini belirtiyor ve tüm erekselci felsefelere, özellikle de diyalektik materyalizme yöneltilmiş bir bilimsel yanlışlama iddiası taşıyordu. Althusser'in "mekanik materyalizm, o halde idealizm" şeklinde kendisini eleştirmesine de yanıt veren bilim adamına verdiği karşılıkta, Althusser, Monod'un erekselliğe karşı duruşunu övmekle beraber "meslekten filozof olmayan" ilim adamının geliştirdiği "felsefi sistemi" küçümsüyor ve "idealizm" eleştirisini yineliyor. *Philosophie et Philosophie Spontanée des Savants (1967),* Paris, François Maspero, 1974, s. 122-140.

181 P. Ricoeur'ün dini duygularının temelini oluşturan duygu da bu "aşkınlık" duygusudur. Burada belirtelim ki P. Ricoeur kendi dini duruşunu kiliselerin dışında, felsefi temelli bir duygu olarak sunuyor. Oysa materyalizme savaş açan birçok nörobiyolojist bu konuda çok daha açık ve angaje bir tutum sergilemişlerdir. Örneğin John C. Eccles (1963 Tıp Nobel ödülü) Kuanta fiziğinin belirsizliklerine dayandırdığı tezinin "son derece önemli teolojik sonuçları olduğunu" ve mevcut durumun "evrenin yaratıcısı, aşkın bir Allah'ın varlığı anlamına geldiğini" söylüyor. Bkz. *Comment la Conscience Controle le Cerveau,* Paris, Fayard, 1997, s. 215. *(How the Self Controls Its Brain,* New york, Springer-Verlag, 1994).

182 J-P. Changeux, P. Ricoeur, age. s. 23.

183 Aynı eser, s. 213.

184 Antonio R. Damasio, *L'Erreur de Descartes,* Paris, Editions Odile Jacob, 1995. s. 311.

185 A. R. Damasio, *Spinoza avait raison,* Paris, Odile Jacob, 2003. s. 14.

186 A. R. Damasio, *Le Sentiment même de Soi, Corps, Emotions, Conscience,* Paris, Editions Odile Jacob, 1999.

187 Örneğin Damasio'nun, kimi dil felsefecilerinin ileri sürdüğü gibi dil ile düşüncenin arasında bir aynılık ilişkisi olduğu şeklindeki tezin nörobiyolojik verilere uygun olmadığını, dilin sadece düşüncenin farklı bir düzendeki çevirisi olduğunu göstermesi gibi. Age, 189-193.

188 A. R. Damasio, *Spinoza avait raison*, s. 171.

189 A. R. Damasio, *Le Sentiment de Soi*, s. 144. (Damasio bu tanımı başka bir nörobiyolojiste, W. B. Cannon'a gönderme yaparak veriyor). Antoine Danchin de bireyin "dış dünya ile istikrarlı şekilde ve mümkün olduğu kadar çok sayıda etki-tepkiyi bütünleştirerek" kişisel

(epijenetik) kimliğe ulaşmasını “homestatik süreç” olarak niteliyor. *Stabilisation Fonctionnelle et Epigenèse, Une approche biologique de la genèse de l’identité individuelle* (*L’Identité* başlıklı eser içinde, Paris, PUF, 1983, s. 191.)

190 A. Damasio, *L’Erreur de Descartes,* s. 165.

191 L. Sève, *Marxisme et la Theorie de la Personnalité,* Paris, Editions Sociales, 1965, s. 395.

192 ABD’de 2001 yılından beri ampirik çalışmalara konu olan “nöroekonomi”nin genel bir tablosu için bkz. Tyler Cowen, *Enter the Neuroeconomics: Why do investors do what they do?* New York Times, 20 Nisan 2006. Fransız iktisatçısı Christian Schmidt, Amerika ve bazı Avrupa ülkelerinden (özellikle Almanya, İtalya ve İsviçre’den) sonra “nöroekonomi” araştırmalarının Fransa’da da Pastör Enstitüsü’nde J-P. Changeux tarafından başlatıldığını söylüyor. Schmidt’e göre bu çalışmalar davranışlarımızdaki rasyonalite ile heyecan mekanizmalarımız arasında bir bağlantı olduğunu, heyecanları düzenleyen nörolojik yapıların örselenmesinin rasyonel karar alma yeteneğini de ortadan kaldırdığını ortaya koymuştur. Bkz. C. Schmidt, *L’Apport de la Neurobiologie aux Sciences Economiques, Le Monde,* 19 Nisan 2006. *The Economist* dergisi de (13-19 Ocak 2007) nöro-ekonomi alanındaki gelişmeleri “*Akıldışı’nın zaferi mi?*” (“*The Triumph of Unreason?*”) başlığı altında özetledi ve bu çalışmaların “rasyonel insan” olgusu ve “rasyonel karar alma” mekanizmasını temel kabul eden neoklasik iktisadın yanlışlığından kaynaklandığına işaret etti. Ayrıca, 2002 yılında ekonomi Nobel ödülünün, hayatında tek bir ekonomi dersi bile almadığını söyleyen, davranışçı okuldan psikolog Daniel Kahneman’a (Princeton Üniversitesi) verildiğini de anımsayabiliriz.

193 Steven Rose, *Lifelines: Biology beyond Determinism;* Oxford University Press, 1998. s. 157. Kavramı ilk kez kendisinin kullanıp kullanmadığını bilmediğini söyleyen Rose özgürlük anlayışı olarak da Sartre’ın mutlak özgürlüğüne değil, “Marksist anlamda zorunluluk özgürlüğüne” inandığını ifade ediyor. s. 18. Rose’a gönderme yapan Damasio da, şaşırtıcı bir şekilde, homeodinamik kavramını “inandırıcı” buluyor. Bkz. *Le Sentiment..*, s. 146.

194 Steven Rose ile söyleşi, *Bilim ve Gelecek,* Nisan 2006.

195 Sève aktarıyor, age, s. 281. (A. Louria, *Vigotski et les Fonctions Psychiques, Recherches Internatinoles*, 1966, sayı, 1).

Skolastik Dünya, “Habitus” ve “Alan”

P. Bourdieu hayatı her yönüyle bir kavga olarak algılıyordu. Bu kavganın olası kazançları reel ya da sembolik olabilirdi; fakat herkes kendi alanında bir kavganın içindeydi. Oysa, kişisel tarihi ve eğilimleri Bourdieu’nün kavgasını doğal alanından uzaklaştırmış, *habitus* uyumsuzluğuyla da beslenen bir akademik kavgaya, bir sosyoloji kavgasına dönüştürmüştü.

“*Oto-analiz*”inde de anlattığı gibi, 1950’lerde Fransız üniversitesinde bir “parya ilim” statüsünde bulunan sosyolojiyi hak ettiği konuma ulaştırmak Bourdieu’nün yıllarca başlıca tutkusu olmuştu. Hayatının son yıllarında gerçekleştirilmiş, yaşam öyküsünü anlatan bir belgesele de, anlamlı bir şekilde, “sosyoloji bir kavga sporudur” ismi verildi.[196] Oysa Bourdieu, yine 1950’lerde Fransa’da entelektüel aristokrasiyi oluşturan felsefe alanında eğitim görmüş, bu konuda en üst düzeydeki sınavlardan geçmişti. Belki biraz da bu yüzden, bütün kavgasına rağmen, ünlü sosyologun ölümü bazı basın organlarında bir “filozof”un ölümü olarak duyuruldu.[197]

Yoksa Pierre Bourdieu hayatının kavgasını iyi anlatamamış mıydı?

Bunu iddia etmek elbette ki güçtür. *Le Figaro* gibi sağcı bir gazetenin uygun gördüğü bu etiket kuşkusuz “kötü niyet”le açıklanabilirdi. Ne var ki ortada yine de tereddüt yaratıcı bir durum varsa, o da herhalde şuradan doğuyordu: Bourdieu felsefe ile kavgasını daima bu disiplinin kavramsal çerçevesi içinde vermiş, tüm hayatı boyunca felsefeyi, felsefi düşünerek eleştirmişti. Bu eleştiriler Heidegger ve izleyicilerinin Batı

“*Logos*”una yönelttikleri eleştiriler kadar köklü idi; üstelik onları da hedefleri arasına almıştı.

* * *

Bourdieu felsefeye karşı savaşını “skolastik” düşünceye karşı savaş olarak adlandırmıştır. Bu bakımdan “felsefe düşmanı” düşünürün sosyolojisini anlamamız için, paradoksal gibi görünse bile, önce onun “felsefe”sini anlamaya çalışmamız gerekiyor.

Eğer felsefe, Deleuze ve Guattari’nin söylediği gibi “kavramlar icat etme ve üretme sanatı”[198] ise, sayısız kavram üreten Bourdieu’yü de her şeyden önce bir filozof saymak zorundayız.[199] Zaten ünlü sosyologun kendisi de bu konuda gayet açık olmuş ve şunu söylemişti: “Normal koşullarda oluşmuş her türlü ‘felsefi espri’ye skandal gibi görünse bile, felsefi alana özgü mantığı çözümlemekten daha felsefi bir etkinliğin olamayacağı inancındayım” (s. 40). Bu sözlerden anlaşılacağı gibi, bize Pascal’ın “gerçek felsefe, felsefe ile alay etmektir” şeklindeki sözlerini aktarmasına rağmen, Bourdieu aslında felsefeyi çok ciddiye alıyordu (s. 9). Ve tüm felsefesini reel dünya ile skolastik dünya arasındaki ayrıma dayandırmış olan düşünürümüz aynı konuda bizlere Wittgenstein’ın şu sözlerini de hatırlatmıştır: “Eğer felsefenin size bütün katkısı, sizin birtakım anlaşılmaz mantık sorunları hakkında nispeten akla yakın bazı şeyler söylemenizi sağlamaktan ibaret olsaydı; eğer felsefe, her gün karşılaşılan önemli sorunlar hakkında sizin düşünce tarzınızı geliştirmeseydi; eğer sizi, gazetecilerin kendi amaçları için kullandıkları tehlikeli ifadeleri kullandığınızda herhangi bir gazeteciden daha bilinçli kılmasaydı, felsefeyle ilgilenmek neye yarardı?” (s. 52).

Gerçekten de tüm eserlerini bir savaşçı ruhuyla ve polemik üslupla kaleme almış olan Bourdieu felsefeyle hayatının her aşamasında hesaplaşmıştır. Fakat ölümünden birkaç yıl önce yayımladığı “*Pascal’vâri Düşünceler*”[200] başlıklı eseri bu konuda nihai bir sorgulama (veya bir çeşit “sentez”) özellikleri taşıyor. Bu bakımdan biz

de Bourdieu'nün "felsefe"sini, aksi belirtilmedikçe, bu esere dayanarak sergilemeye çalışacağız.

* * *

Bourdieu, Batı skolastiğini reel dünyadan kopma ve aslında mevcut olmayan bir "arı düşünce"nin büyüsüne kapılarak gerçekleri bir spekülasyon dünyasında arama çabası olarak nitelemiştir.[201] Bunun kökeninde de Platon'un, kendi yaratmasa bile düşünce tarihinde egemen kıldığı ("kanon"laştırdığı) "*skholè*" fikri yatıyordu.

Skholè nedir?

Bourdieu'de temel felsefi kavram işlevine sahip olan bu sözcük insanların "günlük işlerden ve kaygılardan sıyrılarak düşünceye ve spekülasyona ayırdıkları zaman" anlamına geliyor ve "okul" da bu zamanın kurumlaştığı "ayrıcalıklı" bir alanı temsil ediyor (s. 25). Pratik hayatın önceliklerinden ve ekonomik zorlamalardan kurtulmuş bir kısım insanlar bir araya gelerek konuşuyorlar, tartışıyorlar ve "gerçek"leri bulmaya çalışıyorlar. Ve bu şekilde yarattıkları ortam da, sudaki balıklar gibi, kendilerine o kadar doğal geliyor ki "*skholè*"yi en zor anlayacak durumda bulunanların da yine kendileri olduğunu fark etmiyorlar. Bourdieu işte bu durumu, J. L. Austin'den esinlenerek geliştirdiği bir kavramla "*skolastik durum*" olarak nitelemiştir.[202]

Skolastik duruma, "açık ve bilinçli dogmalar şeklini almamış olsalar bile, bir temel inançlar bütünlüğü oluşturan" ve Bourdieu'nün paradoksal bir biçimde "*epistemik doxa*" dediği bir ilke egemen bulunuyor (s. 26). Günlük yaşamda ekonomi ve üretim baskılarından kopmuş olmak insanlarda bir özgürleşme olanağı sağlıyor; fakat aynı durum felsefe, sanat, edebiyat gibi "özerk alanlar" yaratarak, gerçeklere ulaşma açısından kısıtlayıcı, saptırıcı bir rol oynama potansiyeli de taşıyor. Neden? Çünkü pratik yaşamdan kopmuş olmak ve bu kopuşu bilinçaltına atarak ("*grand refoulement*" diyor Bourdieu) unutmak insanları bir yanılsamalar alemine götürüyor: Platon'un mağarasındaki

insanlar gerçekleri göremiyorlardı; fakat aradıkları evrensel gerçekler zaten mağaranın dışında, gün ışığında da mevcut değildi.

* * *

Ne var ki burada önemli bir soru ortaya çıkıyor: Bir kısım insanlar tarihte ekonomi ve üretim alanından ne zaman ve nasıl koptular?

Bourdieu bir kısım insanların günlük ihtiyaç ve önceliklerin zorlamasından kopuşlarını ve “skolastik” olarak nitelediği “felsefi alan”ın doğuşunu somut ve tarihsel bir analiz içinde çözümlemiyor. Bu konuda başkaları tarafından yapılmış ve kısmen de olsa açıklayıcı sayılabilecek tarihi çalışmalara göndermeler de yapmıyor. Sadece, “ilk skolastik alan olan felsefi alanın, kuşkusuz, M.Ö. V. yüzyılda Eski Yunan’da, siyasal alandan özerkleşerek ortaya çıktığını” ve bu süreç içinde de efsane ve ayinlerin (“mythe”lerin ve “rite”lerin) egemen olduğu “analojik akıl”dan, felsefi akıl demek olan “lojik akıl”a geçildiğini söylüyor. Rönesans’ta ise, (Bourdieu burada E. Cassirer’in analizine dayanıyor[203]), “uzun bir karanlıktan sonra, dinle bilimin, analojik akılla lojik aklın, ilmi simya ile kimyanın, astroloji ile astronominin, siyasetle sosyolojinin vb. ayrılmaları”nı, “felsefi alan”ın sanat, edebiyat ve bilim gibi diğer “alan”lardan artık giderek kesin bir şekilde kopmasının ilk “çatlakları” olarak görüyor (s. 31). Bu arada yine Bourdieu’nün yaptığı ve “bilimsel alan”ları “biraz da mucizevi istisna alanları” (s. 131) olarak niteleyen saptamanın, bilimsel titizlik geleneğinden gelmiş bir düşünürün kaleminde yadırgatıcı çağrışımlar yaptığını da not etmeden geçmeyelim.

* * *

Bourdieu’de ekonomi dünyası ile fikir dünyasının, ya da Bachelard’ın deyimiyle, “yaşanılan dünya ile düşünülen dünya”nın (s. 65) ayrışması ve felsefi alanın ortaya çıkmasıyla ilgili analizler, kuşkusuz, Marx’ın “el

emeği”yle “entelektüel emek”in ayrışmasını betimleyen çözümlemelerini anımsatıyor. Ünlü sosyologun Marksizmle ilişkilerini daha sonra ele alacağım. Fakat burada hemen belirtmek gerekiyor ki, Bourdieu, tarihi maddecilikteki ayrımdan daha özgül bir planda düşünüyor ve “entelektüel emek” içindeki farklılaşmaları ve bu alanda oluşan “özerk alan”ları çözümlemeye çalışıyor. Kendisini sık sık bir “üstyapı analizcisi” olarak betimleyen değerlendirmeler de buradan kaynaklanıyor.

* * *

Bourdieu’ye göre felsefi (skolastik) alan sadece tarihsel değil, aynı zamanda çağdaş bir kategori oluşturuyor. Skolastik durum Platon’dan Kant’a, oradan da Hegel, Husserl, Heidegger ve hatta Derrida’ya kadar egemenliğini sürdürüyor.

Bu kadar iddialı ve kapsamlı bir eleştirinin dayanakları nelerdir?

Önce belirtelim ki Bourdieu çağdaşı olan filozofları, Heidegger dışında, ayrı ve kapsamlı incelemelerde ele alıp tartışmamıştır.[204] Bununla beraber düşünürümüz, kendi kavramlarını geliştirirken bu filozofları sık sık karşı-örnekler olarak kullanıyor ve polemik bir biçimde sergiliyor. Bourdieu’ye göre bu filozofların hepsi, aralarındaki ayrılıklara rağmen, ortak bir noktada buluşuyorlar ve bu ortak nokta da düşüncelerini pratik hayatın dışında, Kant’ın deyimiyle “alimler topluluğu”nun yarattığı alemde, *skholè’*nin günlük kaygılardan uzak akışı içinde geliştirmiş olmaları. Şimdi bu konuda biraz daha somut olmaya çalışalım.

* * *

Skolastik felsefeler öznelci (sübjektivist) bir temelden hareket ediyorlar ve somut tarihten kopuk bulunuyorlar. Örneğin Kant’ın insanı evrenin merkezine yerleştiren antropolojik yaklaşımı ve yücelttiği soyut

“akıl” ilkesi skolastik düşüncenin mükemmel bir örneğiydi. Alman idealizminin kurucusu üniversite’de alt statüdeki “felsefe fakültesi”ni üst statüye çıkarma kavgası verirken tarih ve toplumdan tamamen kopuk bir “saf akıl”dan başka bir dayanağa ihtiyaç duymuyordu ve “kitapların kronolojik sırası”nın yerine “insan aklı sayesinde düzenli bir biçimde gelişen fikirlerin doğal akışı”nı (Kant) koyuyordu (s. 55).

Bu açıdan Hegel de farklı değildi. Ünlü filozof “felsefe ile felsefe tarihi birbirinin imgesidir; felsefe tarihini incelemek bizzat felsefeyi, özellikle de mantığı incelemektir” derken aslında reel tarihi felsefeleştiriyor ve pratik yaşamın dışına itiyordu (s. 57).

Tamamen farklı bir varlık felsefesi geliştiren Heidegger’in tarih anlayışı da skolastik anlayışın sınırlarını aşamamıştı. Bu filozofun insanı ve öznelliği anlatan *Dasein*’ı , onun tek ve “asli” (authentique) biçimi olan “*ölüm için olmak*” konumu dışında, reel tarihi, sıradan insanın (*Das Mann*) “asli olmayan” (inauthentique) tarihi olarak küçümsüyor ve o da skolastik felsefenin aristokratik zırhına bürünüyordu. Nihayet her türlü düşünce sisteminin “yapı-sökümü”nü yaptığı halde “yapı-sökümcünün yapı-sökümünü unutan” Derrida’nın nihilizmi de farklı şekilde görülemezdi (s. 129).[205]

* * *

Bourdieu’nün rasyonalizm anlayışına ve tüm eserlerine dağılmış olan felsefe kavgalarına yeri geldikçe daha sonra da değineceğim. Düşünürün kendi kavramlarına geçerken bu kavganın temel ilkesini yinelemekle yetinelim: Bourdieu esas itibariyle felsefenin reel dünya dışında bir skolastik dünya yaratmış olmasına, üstelik bu skolastik dünyanın reel dünyayı anlamaya çalışan bilim alanını da egemenliği altında tutmasına isyan ediyordu. Temel kavramlarını oluşturan “*habitus*”, “*alan*” ve “*pratik duygu*” üçlüsü de her şeyden önce pratik dünya ile spekülatif dünya arasındaki bu kopukluğu ve bu kopukluktan doğan yapay felsefi ikilemleri aşma amacıyla geliştirilmişti. Bu

ikilemlerle Bourdieu, 1950'lerde ENS'te felsefe öğrenimi yaparken karşılaşmıştı.

1950'lerde Fransa'da felsefi sorunsallar "öznelcilik-nesnelcilik", "bireyselcilik-yapısalcılık", "hümanizm-antihümanizm", "akılcılık-göreselcilik" gibi ikilemler içinde tartışılıyordu. Bourdieu de geliştirdiği kavramlarla bütün bu ikilemleri aşmaya çalışmıştır. Önce *habitus* kavramı ile başlayalım.

Habitus nedir?

* * *

Bourdieu *habitus* kavramı ile bireyi, öznelliği ve bireyciliği aşan bir içerikle açıklamaya çalışmıştır. Bourdieu'de insan ne Descartes-Kant-Husserl geleneğindeki gibi bir öznelliğe ve "aşkın ego"ya, ne de Heidegger'deki gibi onto-teolojik bir "olmak" (*Sein*) dışında düşünülemeyecek bir *Dasein* gerçeğine dayanıyor. Bourdieu'de insan denilen varlık tek başına anlaşılabilecek, kendi kendine yeten bir olgu değildir. *Habitus* kavramı ancak Bourdieu'deki diğer iki temel kavram olan "*alan*" (*champ*) ve "*pratik duygu*" (*sens pratique*) kavramlarıyla birlikte düşünülerek anlaşılabilir. Hegel, "reel rasyoneldir" demişti; Bourdieu ise "reel rölasyoneldir!" diyor; yani *ilişkisel* olmayan bir gerçek yoktur![206] İnsanların *habitus*'ü de onların toplumsal alanlarıyla ilişkileri dışında anlaşılamaz.

Habitus kavramı Bourdieu'nün icat ettiği bir kavram değildir. Aristo'dan itibaren birçok düşünür (Leibniz, Hegel, Husserl, Durkheim, Weber, Mauss, Adorno, Merleau-Ponty, Elias, Panofsky) bu sözcüğü kullanmışlardı.[207] Fakat Bourdieu bu gibi alıntı yakıştırmalarından şikayet ediyor ve kavramlarını terim olarak kendisi icat etmemiş olsa bile, onları geliştirdiğini ve özgün bir içerikle donatarak zenginleştirdiğini söylüyor.[208] Düşünürümüz yer yer *habitus* konusunda daha da açık oluyor ve bu kavramı geliştirirken daha çok "bilgi sosyolojisini başlatan"[209] Marx'tan etkilendiğini söylüyor.

* * *

Gerçekten de Bourdieu çeşitli vesilelerle Marx'ın "*Feuerbach Üzerine Tezler*"inin kendi bilgi kuramı üzerindeki etkisini belirtmiştir. Marx, anımsanacağı gibi, bu tezlerinin ilkinde mekanist materyalizmin reel dünyayı "duyularla hissedilen insan etkinliği" şeklinde, yani *aktif olarak* değil de, sezgi şeklinde, *pasif olarak* algıladığını ve bu yüzden de bilgi edinme sürecinin *aktif* kısmını idealist felsefenin geliştirdiğini söylemişti. Oysa Marx'ın materyalizmi bu "aktif" tarafı tutarlı bir şekilde idealist felsefeden (Hegel'den) alıyor ve materyalist *praksis* felsefesine dönüştürüyordu. İşte Bourdieu de Marx'tan en çok bu *maddeci ve aktif bilgi kuramı* açısından etkilenmiştir. "Bilgi edinme etkinliğinin saf entelektüel (skolastik) bir çabayla hiçbir ilişkisi yoktur", diyor Bourdieu, "bu etkinlik, düşünce, bilinç, bilgi gibi gündelik sözcüklerin tam olarak anlamamızı önledikleri bir inşa etkinliği, yani pratik bir düşüncedir."[210] Düşünürümüzün bu "inşacı" bakış açısı, daha sonra değineceğimiz gibi, onun bilgilerimizi tarihsel oluşumları içinde ele almasının da temelini oluşturuyor.

* * *

Bourdieu'de *habitus* kavramının ikili yapısına işaret ettik. Bu ikili yapı "(*habitus'*ün) temel işlevlerinden birini, aslında birbirini tamamlayan iki yanlışı önlemek" haline getiriyor. Bu yanlışlardan birincisi, mutlak bir determinizm anlayışıyla tüm edimlerimizi "dış nedenlerin mekanik bir sonucu" olarak değerlendirirken, ikincisi de erekçi ("finalist") bir eylem kuramı bağlamında, bunları "bilinçli ve özgür bir şekilde hareket eden bireylerin edimleri" olarak görüyor.

İnsanlar biyolojik yapılarının ve "toplumsal alan"larının şekillendirdiği bazı davranış biçimlerine ve eğilimlere (*disposition'*lara) sahip bulunuyorlar ve bu yüzden *habitus* bir "eğilimler sistemi" olarak ortaya çıkıyor. Bourdieu bu bağlamda genel planda *bireysel habitus* ve

sınıfsal habitus ayrımı yapıyor.[211] Sınıf veya grup *habitus*'ü bireylerin toplumsal alandan kazanımlarını yansıtıyor; fakat, bu, edilgen bir olgu olarak değil, aynı zamanda kendini oluşturan yapıları etkileyebilen etken bir olgu olarak beliriyor. Bourdieu bu karşılıklı etkileşimi "*yapılaştıran yapılar - structures structurantes*" formülüyle ifade ediyor. Daha özgül planda da *habitus*, oluştuğu "alan"a göre biçimleniyor: Estetik *habitus*, bilimsel *habitus*, felsefi *habitus*, dini *habitus*, gazetecilik *habitus*'u, tıbbi *habitus* (vb) gibi (s. 121).

Habitus'ün etkinliği bireyin (ya da Bourdieu'nün tercih ettiği terim olan "toplumsal ajan"ın) bünyesinde teori ile pratiği birleştiriyor; başka bir deyişle *habitus*'te nesnel-kurumsal yapılarla bilişsel (cognitif) yapılar aynılaşıyor. Böylece, bilişsel yapılar bireyde çoğunlukla otomatik davranışlar şeklinde somutlaşıyor ve bu olgu da bizi Bourdieu'de her gün bilinçsizce yaptığımız, otomatik davranışları açıklayan "*pratik duygu*" kavramına götürüyor. Fakat bu konuya geçmeden bireysel kişiliği oluşturan ikinci temel unsur, "alan" kavramı üzerinde kısaca durmalıyız.

* * *

Bourdieu, "alan"ları, "toplumsal dünyanın farklılaşma süreci"nden doğan ve göreli özerkliğe sahip küçük dünyalar (mikrokozmlar) olarak görüyor.[212] Bu alanlar son derece çeşitli; ayrıca sayıları toplumsal farklılaşmaya paralel olarak gitgide artıyor: Siyaset alanı, felsefe alanı, bilim alanı, edebiyat alanı, din alanı, gazetecilik alanı, spor alanı, bankacılık alanı, siyasi parti alanı, şirketler alanı vb.

Bu özgül alanlardan her biri belli bir "bakış açısı"na, kendine özgü "dil oyunları"na (Wittgenstein) ve bu dil oyunlarının geçerli olduğu bir "hayat tarzı"na, kısaca bir "*doxa*"ya sahip bulunuyor (s. 117). "Her alan", diyor Bourdieu, "bir bakış açısının hem şeylerde (realitede) hem de *habitus*'lerde kurumsallaşmasıdır." Böylece ne kadar alan varsa o kadar da *habitus* ortaya çıkıyor ve "her alanla habitus arasındaki gizli

ontolojik işbirliği" toplumsal ajanların oyunu kabullenmelerinin, yani *"illusio"*larının ilkesini oluşturuyor.[213]

Aynı zamanda kurumsal ve bilişsel yapılardan oluşan bu "alan"lar, "Pascal'daki 'zümre' (ordre) kavramı gibi, kendi ajanlarını başka bir bakış açısına, anlaşılmaz veya en azından anlamsız, hatta tamamen hayali görünen kazanım beklentileri ("*enjeu*"ler) çerçevesine hapsediyor". Yine Pascal'dan esinlenerek, "bir araştırmacı", diyor Bourdieu, "bir yüksek memurun kariyer hırsına tamamen kayıtsızdır; tıpkı bir sanatkârın heba ettiği paraların ya da gazetelerin ilk sayfasında görünmek isteyen bir gazetecinin verdiği kavganın bir bankacıya nerdeyse anlamsız görünmesi gibi!" (s. 117). Bu demektir ki her alanın kendine özgü bir biliş ve davranış tarzı bulunuyor ve her *habitus* bu iki eğilimi de içeriyor. *"Her kişisel eğilim sistemi (habitus),* diyor Bourdieu, *diğerlerinin yapısal bir çeşitlemesidir*".[214]

* * *

"Alan"lar bir öze ya da yapısal bir töze dayanmıyorlar; bunların temelinde tam bir "keyfilik" hüküm sürüyor ve her "alan"ı bir iktidar, çıkar (sembolik sermaye) kavgası haline getiren husus da bu keyfilik. "Bütün alanların", diyor Bourdieu, "hatta bilim ve sanat alanları gibi en saf alanların bile temelinde bir keyfilik yatıyor; hepsinin bir temel kanunu, bir *nomos'*u bulunuyor." Ve düşünürümüz genellikle 'yasa' diye tercüme edilen *nomos*'u 'anayasa' diye çevirmenin bu keyfiliği daha iyi anlatacağı kanısında. Kısaca ne *tabii hukuk* uydurması, ne *toplumsal mukavele* fiksiyonu! Sadece, Pascal'ın dediği gibi, "Kanun kanundur, başka hiçbir şey değil!" gerçeği: Tıpkı sanat alanında hüküm süren "sanat, sanat içindir!" "*nomos*"u gibi! (s. 116).

* * *

Bourdieu'nün "alan" kuramı bu mikrokozmları toplumsal haritada sadece *yatay olarak* ele almıyor. Düşünürümüz alanları aynı zamanda *dikey olarak*, yani tarihsel oluşum süreçleri içinde de çözümlüyor. Sorunun bu yönü bizleri Bourdieu'de tarih-yazıcılığı ve tarihsel rasyonellik konusuna, daha genel planda da rasyonalizm-irrasyonalizm tartışmasına götürüyor. Gerçekten de günümüzde daha çok modernizm-postmodernizm antinomisi içinde tartışılan bu sorunsal Bourdieu'nün düşüncesinin en özgül yönlerinden birini oluşturuyor.

Hemen her ikileme karşı takındığı tavır gibi, Bourdieu, burada da antinominin her iki tarafına karşı çıkıyor. Daha açık bir ifadeyle, düşünürümüz, çağdaşlarında karşılaştığı şekilleriyle, bir yandan modernizm ve rasyonalizmi (Habermas), öte yandan da postmodernizm ve irrasyonalizmi (Foucault) yadsıyor. Bu alanda psikanaliz ve (çok daha ihtiyatlı ve örtülü biçimde) nörobiyoloji bulgularına kulak veren Bourdieu insanlarda geniş bir bilinçaltı alanı keşfediyor. Böylece sosyologumuzun en önemli kavramlarından biri olan "*pratik duygu*" kavramını irdelemeye geçebiliriz.

* * *

Bourdieu'de "pratik duygu" kavramı, bireyin ("toplumsal ajan"ın) *habitus*'ü ile *alan*'ı arasında kendiliğinden bir uyum sağlamasını mümkün kılan eğilim ve yetenekler bütünlüğünü ifade ediyor. "Bir alanın özgül mantığı, özgül bir *habitus* şeklinde vücutlaşıyor" (s. 23) ve bir çeşit genel vücut dili (veya vücut aklı) haline geliyor. Toplumsal yaşantıyı bir "oyun" olarak tasavvur eden Bourdieu, *habitus* ile bir alan arasında gerçekleşen "az çok mucizevi" buluşmanın "ajan"larda bir *illusio* olarak yaşandığını söylüyor. *İllusio*, toplumsal oyuna ilgiyi, bu oyundan beklenen kazançlara *yatırım*'ı ve oyunun önkabullerine (*doxa*'ya) katılımı ifade eden pratik inancı ifade ediyor.[215] Ve, aynı mantık zinciri içinde, "pratik inanç bir *ruh hali* değildir", diyor Bourdieu, "*inançlar* haline getirilmiş doktrinler ve dogmalar kitlesine

bilinçli katılım ise hiç değildir; eğer tabir mazur görülürse, bu bir *vücut halidir*."[216]

* * *

Bourdieu, diğer kavramlarında olduğu gibi, "pratik duygu" kavramını da çok çeşitli düşünce kanallarından beslenerek geliştirmiştir. Fakat bu konuda düşünürümüz temel referansını Pascal'da buluyor. "Ne kadar (bilinçli) espri isek o kadar da otomatız!", demişti Pascal, "(..) bu yüzden sadece kanıtlamayla ikna olmuyoruz. Kanıtlanmış o kadar az şey var ki! Deliller sadece zihni inandırıyor. Adet ve alışkanlıklar ise en çiğ ve en güçlü delillerimizi oluşturuyor ve onlar otomatı, otomat da zihni, düşünmeksizin sürüklüyor." Kısaca yine Pascal'ın dediği gibi, "kalbin, ('*vücudun*', diye düzeltiyor Bourdieu) aklın anlamadığı nedenleri" bulunuyor (s. 23). Böylece insanlar günlük hayatta, şefsiz bir orkestranın üyeleri gibi, daha çok vücut dillerinin otomatizmi ile uyum içinde hareket ediyorlar.

Bu uyumun mutlak bir uyum olmadığını, "*bölünmüş habitus*"ler bulunduğunu, Bourdieu, *Oto-Analiz*'inde, kendi örneğiyle bizlere anlatmıştı. Fakat burada akla şu soru geliyor: Pascal'dan, yani XVII. yüzyıldan beri köprünün altından çok sular akmadı mı? Bilinçli karar ve rasyonel delil alanı, adet ve alışkanlıklar alanı aleyhine çok genişlemedi mi?

Elbette önemli gelişmeler oldu, fakat otomatizmler alanı çok daralmadı. Zaten Bourdieu de "pratik duygu" konusunda Pascal'la yetinmiyor. Düşünürümüz bu konuda "günlük hayatın psikanalizi"ni yapmış olan Freud'dan da etkileniyor ve adeta "sosyoloji" adı altında bir toplumsal psikanaliz geliştiriyor. "Bachelard bilimsel esprinin psikanalizinden söz ediyordu", diyor Bourdieu, "bize göre bilimsel esprinin psikanalizi bilim dünyasının sosyolojisidir, sosyolojinin sosyolojisidir".[217]

* * *

Bourdieu, Freud’la ve çağdaş psikanaliz kuramcılarıyla da sistemli bir biçimde hesaplaşmamıştır. Bununla beraber, düşünürümüz, çözümlemelerinde birçok Freud’cu kavramı (libido, süblimasyon, transfer, yatırım, özdeşleşme, bilinçaltına atma vb) sık sık kullanıyor. Bu konudaki duruşunun “açık” olmadığını söyleyenlere de, “sosyolojinin rolünün, sosyal alanların psikanaliz tarafından çözümlenen *libido*’ya uğrattığı, fakat psikanalizin inceleme alanına girmeyen değişimleri analiz etmek” olduğunu belirtiyor. Kendisinin de, örneğin, “entelektüel alan”ı çözümlerken Freud’cu anlamda *libido*’nun nasıl sosyolojik anlamda *libido academica* haline geldiğini çözümlediğini söylüyor ve kişisel çalışmalarında sosyoloji alanında kaldığını, “psikanalizin kapısına kadar gelip, orada durduğunu” da sözlerine ekliyor.[218] Disiplinler arasında çok büyük bir rahatlıkla dolaşan ve bu yüzden de hem hayranlık uyandıran, hem de eleştirilen sosyologumuzun sıra psikanalize gelince akademik işbölümünü öne sürmesi ve saygılı tutumu biraz da şaşırtıcı görünüyor.

* * *

Çeşitli vesilelerle söylediği gibi Bourdieu *habitus*’u insanın “ikinci doğası” olarak görmektedir. Bu durumda düşünürümüzün insanın “birinci doğası”nı, yani biyolojik yapısını analizine nasıl kattığını da sorgulayabiliriz.

Daha önce anlattıklarım, sanıyorum ki Bourdieu’nün insanı sadece biyolojik yapısıyla (“vücut”uyla) açıklayan “biyolojizm”i reddettiğini göstermiştir. Zaten düşünürümüzün kendisi de bunu defalarca açıklamıştı. Ne var ki sorunun bugün karşımıza daha nüanslı bir biçimde, Bourdieu’nün nörobiyoloji karşısında duruşu şeklinde çıktığını da yadsıyamayız.

Bourdieu temel kavramlarını 1960 ve 70'li yıllarda Batı'da psikanalizin çok gözde olduğu yıllarda geliştirmişti. Oysa izleyen dönemde nörobiyoloji alanındaki gelişmeler toplum ve insan bilimleri alanında çalışanları ister istemez bu çalışmalarla diyaloga sokmuş ve tavır almaya, bir reaksiyonda bulunmaya zorlamıştı. Buna rağmen Bourdieu'nün, örneğin *habitus*'le ilgili analizlerinde, bu konuda büyük yankılar uyandırmış çalışmalara göndermeler yaptığını, hangi tezleri benimseyip hangilerini yadsıdığını belirttiğine pek tanık olmuyoruz. Yine de sosyologumuzun J-P. Changeux'ye yaptığı bir gönderme bu konuda önemli bir istisna oluşturuyor.

Gerçekten de Bourdieu, eğilim ve yeteneklerimizin "kazanılmış", yani toplumsal olma niteliğini yadsımanın, Changeux'nün "*Nöronal İnsan*" başlıklı eserinde gösterdiği mekanizmaların, yani "vücudun, sinaptik bağlantılarının (sinir hücreleri bağlantılarının) zayıflaması ve güçlenmesi yoluyla devamlı ve selektif olarak gerçekleştirdiği belleme sürecini yadsımak"[219] anlamına geleceğini söylemiştir. Bu sürecin sosyal bir yaşantının ürünü olduğu ve sosyal farklılaşma ile zenginleştiği açıktır. Bu konuya genel değerlendirmede tekrar döneceğim.

196 Pierre Carles tarafından 2001 yılında gerçekleştirilen bu "kült" belgesel hâlâ Paris sinemalarında gösterilmektedir. *Le Monde* gazetesinin Bourdieu'nün ölümü dolayısıyla hazırladığı dosya da Thomas Ferenczi'nin "Pierre Bourdieu: Tüm kavgaların sosyologu" başlıklı makalesiyle başlıyordu. *Le Monde*, 26 Ocak 2002.

197 Örneğin Fransa'nın en önemli yayın organlarından sağcı *Le Figaro* gazetesi (25 Ocak 2002) Bourdieu'nün ölümünü ilk sayfada "Pierre Bourdieu, kaybettiğimiz filozofun geride bıraktıkları" (*Pierre Bourdieu, ce que laisse le philosophe disparu*) başlığı ile vermişti. Burada akla ister istemez sosyoloji sözcüğünü icat eden ve sosyoloji alanında ilk büyük kavgayı veren Auguste Comte geliyor. Bourdieu'nün pek sempati duymadığı bu düşünürün "pozitivizm"i de günümüzde felsefe tarihi içinde de yer almıyor mu?

198 Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?* Paris, Editions de Minuit, 1991, s. 8.

199 Bourdieu'nün kavram sözlüğü için bkz. Christiane Chaviré, Olivier Fontaine, *Le Vocabulaire de Bourdieu*, Paris, Ellipses, 2003.

200 Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997. Bourdieu, bu eserinde, aslında filozofların sormaları ve yanıtlamaları gereken soruları, onların sessizliği üzerine

kendisinin yanıtlamak istediğini ve Kant'ın bu yönde "Akıl"a yöneltiği eleştiriyi derinleştirerek "*skholè* durumunda mevcut olan önkabulleri açığa çıkarmaya çalıştığını" söylüyor. s. 9. Bu esere bundan sonra yapılacak göndermeler metnin içinde verilecektir.

201 Bourdieu'nün çok etkilendiği Marx'ın "*Feuerbach Üzerine Tezler*"inin ikincisinde "nesnel gerçek" sorununun teorik değil pratik bir sorun olduğu vurgulandıktan sonra "pratikten soyutlanmış düşüncenin gerçek ya da gerçek dışı oluşu konusundaki tartışma *skolastik* bir tartışmadır" deniyordu. (Vurgu, Marx'ın). Marx-Engels, *Etudes Philosophiques,* Paris, Editions Sociales, 1977, s. 48.

202 J. L. Austin, *Sense and Sensibilia* (Oxford University Press, 1962) başlıklı eserinde "skolastik görüş" (scholastic view) kavramını önermiş, fakat Bourdieu'ye göre bunun her türlü tanımını yapmakla beraber dolaysız bağlamını ("contexte immédiat") ortaya koymamıştı. Bourdieu kavramı bu yönde geliştirmiştir. *Méditations..,* s. 24.

203 Bourdieu, E. Cassirer'in "şahane" olarak nitelediği analizini yazarın *Individu et Cosmos* (Paris, Editions de Minuit, 1983) başlıklı eserinde buluyor.

204 Bourdieu Oto-Analiz'inde bu konudaki tutumunu açıklarken "Belki de Fransa'da veya dış ülkelerde çevremde en gözde olanlarla tartışmaya veya onları eleştirmeye zaman ayıramayacak kadar yapılacak şeyim vardı" diyor ve yazdığı eserlerde, kendisine devamlı sorulan Foucault, Habermas, Derrida gibi düşünürlere ayrılan kısımların, onlardan çok daha az önemli (Cicourel, Labov, Darnton, Tilly vb gibi) bazı yazarlar kadar dahi mevcut olmadığını ekliyor. Bourdieu'nün etrafına karşı bu "küçümseyici" tutumu sık sık kendisine yöneltilen eleştiriler arasında yer almıştır. Bkz. *Esquisse pour une Oto-Analyse*, Paris, Raisons d'Agir, 2004, s. 13.

205 Bourdieu'nün Derrida'ya yönelttiği eleştirinin nispeten ayrıntılı tablosu için bkz. *La Distinction,* Paris, Editions de Minuit, 1979, s. 565-585.

206 P. Bourdieu, *Réponses,* (Loïc J. D. Wacquant ile söyleşi), Paris, Seuil, 1992, s. 72.

207 Bourdieu'nün kendisi bir vesileyle Hegel, Husserl, Weber, Durkheim ve Mauss isimlerini sayıyor ve Husserl'in bu kavram sayesinde "bilinç felsefesi"ni aşmaya çalıştığını söylüyor. *Choses Dites,* Paris, Minuit, 1987, s. 23.

208 Bourdieu bu konuda, Pascal'ın, başka açılardan çok eleştirdiği Descartes'ı, onun *Cogito* kavramını daha önce aynı kavramı kullanmış olan saint Augustin'e borçlu olduğunu söyleyerek eleştirenlere karşı savunduğunu hatırlatıyor. *Méditations..,* s. 76.

209 P. Bourdieu, *Leçon sur la Leçon,* Paris, Les Editions de Minuit, 1982, s. 11.

210 P. Bourdieu, *Réponses*, s. 97. Aynı konuya *Les Règles de L'Art* (Paris, Seuil, 1992, s. 252) başlıklı eserinde de değinen Bourdieu, kavramı ilk kez Panofsky'den alarak kullanmasına rağmen, kavramın, Marx'ın Feuerbach üzerine tezlerine uygun bir şekilde düşüncenin "aktif yönü"nü belirtmek işleviyle yüklü olduğunu ve onu Lévi-Strauss'un "bilinçaltı" kavramına ve Althusser'in insanı sadece "yapıların taşıyıcısı (Träger-support)" olarak gören anlayışına karşı geliştirdiğini söylüyor.

211 P. Bourdieu, *Le Sens Pratique,* Paris, Les Editions de Minuit, 1980. s. 101.

212 Bir söyleşisinde Bourdieu "*alan* kavramını Weber ile birlikte, fakat aynı zamanda Weber'e karşı geliştirdim" diyor. (*Choses Dites,* s. 63). Fakat yaptığı göndermelerden aynı konuda

Pascal, Wittgenstein gibi filozoflara da borçlu olduğu anlaşılmaktadır. Bu alanda Marksizme karşı duruşunu ilerde ele alacağım.

213 P. Bourdieu, *Leçon..*, s. 47.

214 P. Bourdieu, *Le Sens Pratique*, s. 101.

215 Aynı eser, s. 111.

216 Aynı eser, s. 115.

217 *Le Monde*, 7 Aralık 1993. Bourdieu ile söyleşi.

218 P. Bourdieu, *Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner*, Paris, L'Aube, 2001, s. 54.

219 P. Bourdieu, *Méditations..*, s. 163 ve 10 nolu dipnotu. J-P. Changeux, *L'Homme Neuronal*, Paris, Fayard, 1983. Burada belirtelim ki "organik yapıların temellerine dokunan heyecanlar kadar ciddi şey yoktur" derken de, Bourdieu, adını anmadan A. R. Damasio'nun çalışmalarıyla aynı paralelde görülüyor (s. 168).

Teori, Bilim Alanı ve “Homo Academıcus”

Bourdieu, temel kavramlarını geliştirdikten sonra kaleme aldığı bir eserde, “hiçbir zaman ‘büyük teori’ye özenmedim” diyordu ve “gerçek ihtiyatla sahte cüreti birleştiren” *büyük teori* yapıtlarını okurken “sinirlenmekten kendisini alamadığını” da ekliyordu.[220] Bununla beraber, sosyologumuz, “teneffüs ettiğimiz temiz hava gibi hem her yerde olan, hem de hiçbir yerde olmayan teorilerden zevk aldığını” söylemekten de geri kalmıyordu.[221]

Kendi eserlerinin paradoksal gibi görünen bu gözleme uygun olduğunu söyleyebilir miyiz?

Önceki bölümde de işaret ettiğim gibi, temel amaçlarından biri *teori* ile *ampiri* arasında bir denge kurmak olan Bourdieu, örneğin Foucault ve Derrida gibi salt teorik kitaplar yazmamıştır. Fakat eseri bütünüyle göz önünde bulundurulursa, tüm yazdıklarına çok iddialı ve kapsayıcı bir teorik esprinin egemen olduğu da gözden kaçmaz. Zaten kendisi de, 1975’te çıkarmaya başladığı sosyoloji dergisi vesilesiyle, “yürüttüğüm en devamlı kavgalardan biri”, demişti, “tarihi, geçmişin tarihsel sosyolojisi; sosyolojiyi de bugünün sosyal tarihi haline getiren *bütünleşmiş bir toplum biliminin* kurulmasıdır” (italikler bizden).[222] Benzer şekilde, temel eseri saydığı “*Pratik Duygu*”da da “eylemlerin (‘pratikler’in) ekonomisinin genel teorisi”ni yaptığını ve “salt ekonomik teorinin de bunun özel bir durumu olduğunu”[223] söylemişti. Bourdieu’nün özel bir anlamda kullandığı “çıkar” (ve çıkar sahiplerine özgü “hakimiyet”) kavramı da genel kuramına temel teşkil ediyordu.

“Neo-marjinalist iktisatçılar gibi”, diyordu Bourdieu, “bütün toplumsal davranışların temeline özgül bir çıkar ve yatırım biçimini koymuş olmam aldatıcı görünebilir; sözünü ettiğim ‘çıkar’ın, Adam Smith’in, kapitalist düzenin varsaydığı ve yarattığı çıkarın bilinçsiz bir biçimde evrenselleştirilmesinden başka bir şey olmayan doğal, evrensel ve tarih-dışı kişisel çıkar (*self-interest*) ile hiçbir ilişkisi yoktur.”[224] Kısaca “ampirik araştırmanın mutfağında ellerini kirletmemek için büyük teori kisvesi altında gizlenen aristokratik tavrın”[225] kendisini daima sinirlendirdiğini söyleyen Bourdieu, hakkında yazılan bir kitabın başlığındaki ifadeyle, son dönemin en iddialı “toplumsal dünyanın teorisi”ni[226] geliştirmeye çalışmıştır.

Bu teori nedir?

* * *

Bourdieu çağdaş düşünürler arasında referans çerçevesi belki de en zengin olan toplumbilimcidir. Gerçekten de Bourdieu’nün eserlerinde farklı disiplinlerin, farklı düşünce akımlarının ve farklı kültür geleneklerinin temsilcileri hemen her sayfada resmi geçit yaparlar.[227] Hatta sosyologumuz bir söyleşisinde Fransız düşüncesine “korkunç derecede zarar verdiğini” söylediği Heidegger’e bile eserlerinde olumlu göndermeler yapmıştır.[228] Bu referans bolluğu, Bourdieu’nün düşüncesini izlememizde zorluk yaratsa bile, elbette ki yazarın toplumsal gerçekleri “tarihsel ve kavga ürünü olma” statüsü içinde gören felsefesine aykırı değildir. Bununla beraber sosyologun tüm referanslarını eşit değerde, aynı epistemolojik statüde de sayamayız. Kaldı ki Bourdieu’nün kendisi de, yeri geldikçe, kavramlarını geliştirirken en çok etkilendiği düşünürleri saymıştır. O halde önce bu düşünürlerin kimler olduğunu görelim.

Bourdieu, en çok borçlu olduğu düşünürler arasında Pascal, Marx, Weber, Durkheim gibi isimler saymıştır. Kendisine sık sık ve “daha çok da kötü niyetle” sorulan “Pascal mı, Marx mı?” sorusuna da “ille de bir

yere bağlanmam gerekirse, daha çok Pascal'cı olduğumu söyleyebilirim!" yanıtını vermiştir.[229]

Bu yanıt tam anlamıyla inandırıcı sayılabilir mi?

Bourdieu'nün bu kadar önemli bir noktada kendisi hakkında yanılmış olabileceğini varsaymak, düşünürümüzün Marx'ın kendi fikir kökenleri ve bulgularının epistemolojik statüsü hakkında "yanıldığını" iddia eden ve onu "düzelten" Althusser okuluyla alay eden makalesi anımsanırsa, ciddiyetten uzak görünebilir. Yine de, onun koşulsuz hayranlarına saçma görünse bile, başka yazarlar tarafından da paylaşılan bu inancımın dayanaklarını açıklamak isterim. Kaldı ki, burada söz konusu olanın da, bir "yanılgı"dan ziyade, Bourdieu'nün bilimsel ve siyasal kavgasında benimsemiş olduğu "strateji"nin bir gereği olduğunu düşünüyorum.

* * *

Bourdieu, temel kavramlarından *habitus*'u geliştirirken, en çok Marx'ın düşünceyi *aktif bir inşa süreci* olarak kabul eden tezinden etkilenmişti. Sosyologumuz bu kavram sayesinde, o yıllarda Fransa'da felsefe alanında yaygın birçok ikilemi (öznelcilik-nesnelcilik, rasyonalizm-irrasyonalizm, bireycilik-yapısalcılık vb) olduğu gibi *altyapı-üstyapı* ikilemini de aşmak ve türdeş bir genel kuram ortaya koymak istemiştir. *Habitus* ve *alan* kavramlarını birleştiren bu genel kuram tüm pratik dünyayı genel olarak "toplumsal saha" olarak kabul ediyor ve bunun içinde de sayısız ve az çok özerk "alan"lar (felsefi, siyasal, dini, bilimsel, estetik vb) saptıyor. Bu "alan"ların her biri belli bir "sembolik sermaye"ye[230] sahip ve bünyesinde hükmedenlerle hükmedilenlerin devamlı iktidar kavgası verdiği mikrokozmlar oluşturuyor.

Sembolik sermaye zihinsel ya da bilişsel (cognitif) niteliktedir; yani herhangi bir sermaye şekli (örneğin iktisadi, sosyal veya kültürel sermaye) onu *tanıma* ve *değerlendirme* durumunda olan toplumsal

ajanlar tarafından *algılandıkları anda* sembolik sermaye haline dönüşmektedir. Bourdieu bu konuda bizlere Akdeniz ülkelerinde şöhrete (çevrenin düşüncesine) dayanan namus ilkesinin bir sembolik sermaye teşkil etmesini örnek olarak veriyor.[231]

* * *

"Genel toplumsal sahayı ("espace social") bir *alan* ("champ") olarak betimliyorum", diyor Bourdieu, "yani hem kendi zorunluluğunu bünyesinde yer alan toplumsal ajanlara empoze eden bir *güçler alanı*, hem de içinde ajanların *güçler alanı* yapısındaki konumlarına göre farklılaşmış amaç ve araçlarla çatıştıkları ve bu şekilde de yapıyı korumaya ya da değiştirmeye katkıda bulundukları bir *kavgalar alanı* (olarak görüyorum)."[232] Ve bu genel saha içinde, Bourdieu'ye göre, iç içe geçen matruşkalar (Rus bebekleri) gibi sayısız ve değişik nitelikte "alan"lar ve "alt-alan"larla ("sous-champs") karşı karşıya bulunuyoruz.[233] Bunların hepsinin de kendine özgü *güçler alanı* ve *kavgalar alanı* var.

Bourdieu'de tarihi maddeciliğin aksine "ekonomi alanı" da diğer herhangi bir alan gibi ele alınmış, hatta "firma alanı", "borsa alanı" vb gibi alt alanlara bölünmüş ve *"ekonomik çıkarlar"* da daha genel düzeydeki "*sembolik çıkarlar*"ın özel bir hali olarak kabul edilmiştir. Bu demektir ki, Bourdieu'nün iddiası, kimilerinin yakıştırdığı gibi bir "üstyapı kuramcısı" olmak değildir. Aksine, altyapı-üstyapı ikilemini aşma, Marx'taki sermaye ve iktidar kavramlarını daha üst düzeydeki *sembolik sermaye* ve *sembolik iktidar* kavramları içinde eritmektir. İlginçtir ki bu kuramın tarihi maddecilikle buluşma ve kopma noktasını da "toplumsal sınıf" olgusu ve kavramı teşkil etmiştir.

* * *

Bourdieu, eserlerinde uzun süre Marx'ın düşüncesi ile daha çok *ekonomik determinizm* (ekonomizm) olarak gördüğü ve uzak durduğu ortodoks Marksizm-Leninizm arasında bir ayrım yapmıştır. Bu dönemde düşünürümüzün Marx'ı temel referansları arasında saydığını ve özellikle öğrenim kurumları hakkındaki somut araştırmaları nedeniyle de egemen sınıf sözcülerine Marksist bir düşünür olarak göründüğünü söyleyebiliriz.[234] Ne var ki Marx'taki *toplumsal sınıf* kavramı Bourdieu ile tarihi maddecilik arasında devamlı bir anlaşmazlık konusu olmuş ve sonunda da düşünürümüz 1984'te yayımlanan bir makalesinde bir "kopuş"tan söz etmiştir. Şimdi bu "kopuş"u açıklamaya çalışalım.

* * *

Bourdieu tüm toplumsal alanlar gibi sosyal sınıfların da aslında gerçek değil, "inşa edilmiş" toplumsal varlıklar olduğuna inanıyordu. Bu anlamda düşünürümüz "*sınıf habitus*"ünden söz etmiş ve bunun "*kişisel habitus*" ile ilişkilerini de betimlemiştir.

Bourdieu'ye göre organik yapı, hukuki kişilik, özel isim ve ait olunan alan gibi unsurların oluşturduğu "*kişisel habitus*" ile bu *kişisel habitus*'ta öznelleşen sınıfsal öğeler (ortak algılama, kavrama ve edim şemaları) arasında *türdeşlik içinde farklılaşma* durumu söz konusudur.[235] Türdeşlik, üretim koşullarındaki sınıfsal konumların aynılığından; farklılaşma da *kişisel habitus*'ları yapan unsurların çeşitliliğinden doğmaktadır. Bu kadarıyla bu betimlemenin tarihi maddeciliğe aykırı bir yorum olduğunu söyleyemeyiz. Ne var ki Bourdieu burada kalmamış, daha sonra, (ortodoks Marksizm için de haksızlık sayılacak bu görüşü genelleyerek) ekonomizm anlayışına Marx'ın çözümlemesini de katmıştır.

Gerçekten de Bourdieu'nün ilk versiyonu 1984'te yayımlanan bir makalesi, "bir toplumsal alan teorisinin inşası, Marksist teori ile bir seri kopuşu varsayıyor" diyen bir cümle ile başlıyor ve Bourdieu bu kez

Marx’ın düşüncesi ile *ekonomizm* arasında ayrım yapmadan söz ettiği Marksist teoriden “kopuş seri”sini üç noktada topluyor: [236]

1) Marksist teoride toplumsal sınıf konusunda “ilişkiler” yerine “tözler” (substance) esas alınıyor. Bunun sonucu olarak da, “entelektüalist yanılsama” ile, bilimsel çabayla üretilmiş, teorik bir olgu olan “sınıf” olgusu, sınırları, sayısı ve üyeleri belli sabit bir nesne, bir “töz” gibi sunuluyor. Böylece, Bourdieu’ye göre, Hegel’i “eşyanın mantığının yerine, mantığın eşyasını koymak”la eleştiren Marx’ın kendisi de aynı hataya düşmüş oluyor. Oysa, “kendi için sınıf”a atfedilen bir “bilinç”ten çok toplumsal otomatizmlerle hareket eden sınıfsal bir “bilinçaltı”ndan söz etmek daha doğru olur.[237] Bu demektir ki “yabancılaşma” ve “sahte bilinç” gibi sınıfsal durumlar, Marx ve izleyicilerinin iddia ettikleri gibi sosyalist kavga içinde “bilinçlenme” durumuna dönüştürülecek geçici haller değildir; aksine, sınıfsal planda devamlı olan, Bourdieu’nün “pratik duygu” kavramıyla ifade ettiği bilinçsiz otomatizmlerdir.

2) Marksist teori “çok boyutlu” toplumsal sahayı sadece iktisadi boyutuna, iktisadi üretim ilişkilerine indirgeyerek *ekonomizm* hatasına düşüyor.

3) Nihayet, Marksist teori, her davranışı bilinçli varsayan *entelektüalizmin* sonucu olarak *nesnelciliği* (objektivizmi) benimsiyor ve çeşitli alanlarda cereyan eden ve her alan içindeki özgül hiyerarşiyi yakından ilgilendiren “sembolik” iktidar kavgalarını görmezden geliyor.

Üç nokta, üç yanlış: O halde, Bourdieu’ye göre, bu üç noktada da (entelektüalizm, ekonomizm, objektivizm) Marksist teoriden kopmak gerekiyor.

Acaba?

Öyle sanıyorum ki Marx, Engels ve onlardan ilham alarak çok zengin bir kuramsal yazın ortaya koymuş sayısız düşünürün çözümlemelerini, yirmi sayfalık bir makale içinde “bilimsel” düşünceden “koparmak”, Marksizme başından itibaren farklı önkabullerle yaklaşanlar dışında

kimse için fazla inandırıcı olamaz. Burada şimdilik sadece şu notu düşelim: Marksist teoriyi sosyal sınıflar konusunda “tözcülük”le suçlamadan önce düşünürümüzün, en azından, Marx’ın *Fransa’da Sınıf Kavgaları* ya da *Louis Bonaparte’ın 18 Brümeri* gibi somut çalışmalarını anımsaması gerekmez miydi? Ne var ki, 1960’larda, Fransa’da eğitim sisteminin “kendi kendilerini yeniden üreten” sınıfsal kökenlerini somut araştırmalarla herkesin gözüne sokan Bourdieu Marksizmden yine de kopamıyor. Ve koptuğunu ilan ettiği noktalarda da, kendisini, her biri özerk, sayısız “toplumsal alan”dan oluşan bir ormanda buluyor.

Aslında, kavramsal tartışmalara sık sık ve her seferinde daha nüanslı (bazen de, görebildiğim kadarıyla, tutarsız) bir şekilde tekrar dönen Bourdieu, Marksizm ve toplumsal sınıf sorununa da kısa süre sonra yeniden eğilmiştir. Bu konuda da, 1987’de yayımlanan bir söyleşi kitabında, düşünürümüz, “sınıflar teorisinin kendisini tatmin etmediğini” yineledikten sonra şunları ekliyor: “Sınırları katı bir şekilde çizilmiş bir grup, realitede sımsıkı bir varlık şeklinde mevcut olan ve ‘iki ya da daha fazla sınıfın olup olmadığı veya ne kadar küçük burjuvanın olduğu’ bilinecek tarzda düşünülen realist sınıf anlayışlarından kopmak istedim. Söylediğim şundan ibarettir: insanlar belli bir toplumsal sahada yer alıyorlar ve toplumsal sınıfların varlığını inkâr edenlerin dediği gibi herhangi bir yerde, aynı koşullarda bulunmuyorlar; yaptıkları da çok kompleks toplumsal sahada işgal ettikleri yere göre anlaşılabilir ve, başka birçok şey arasında, başkalarını ve kendilerini nasıl sınıfladıkları ve sırası gelince de hangi sınıftan oldukları belirlenebilir.”[238]

Daha sonra göstermeye çalışacağım gibi, Bourdieu’nün yaşamının son on yılına damgasını vuran siyasal kavgaları bu konuda daha da ihtiyatlı ve nüanslı çözümlemeleri davet etmektedir. Yine de bu konuda şimdiden bazı kritik gözlemlerde bulunabiliriz.

* * *

Burada Bourdieu'nün "toplumsal alan"lar konusunda söylediklerine yeniden dönecek değilim. Sadece düşünürümüzün "iktisadi alan"ı da herhangi diğer bir alan gibi ele almasının ve Marx'taki "üretim biçimi", "üretim ilişkileri", "iktisadi-toplumsal formasyon" gibi kavramları yok saymasının epistemolojik sonucuna işaret etmek istiyorum. Bence bu yaklaşım Bourdieu'yü Marx'ın tüm kapitalizm çözümlemelerinden, (özellikle de *Kapital'*den) ve daha sonraki emperyalizm kuramlarından koparıyor ve onu Fransa sınırlarının ötesini sadece analojik yöntemle anlamaya çalışan bir Fransız "*homo academicus*"ü (veya kendi deyimiyle *homo academicus gallicus'*ü) statüsüne sokuyor.

Oysa daha XIX. yüzyılda kapitalizmin evrensel ("küresel") potansiyeli ortaya çıkmıştı ve Marx ve Engels *Manifesto*'da kapitalizmin evrensel boyutu ve evrensel gerçekleri hakkında çok övücü bir dil kullanmışlardı.[239] İlginçtir ki, günümüzde bile "küreselleşme" ideologları, Marx ve Engels'in burjuvaziyi öven sözlerinin burjuvazinin feodal kalıntıları yok eden devrimci misyonu ile sınırlı olduğunu gizleyerek, *Manifesto*'daki övgülere sık sık gönderme yapıyorlar.[240]

Kuşkusuz bu tarz itirazlar, Marx'tan farklı bir epistemolojik postüladan hareket eden Bourdieu'nün perspektifinde pek bir anlam taşımayacaktır. Bu nedenle, daha anlamlı olabilmek için, düşünürümüzün *Homo Academicus* olarak yürüttüğü ve kendisine "bilimsel sermaye ve iktidar" sağlayan kavgasını betimlememiz ve tartışmamız gerekiyor.

* * *

Bourdieu bir üniversite mensubu olarak "bilim alanı"nda hareket ediyordu; "bilim alanı"nda kavga veriyordu. Düşünürümüzün genel kuramına göre bu kavga da bütün kavgalar gibi bir "sembolik iktidar" ve bir "kültürel çıkar" kavgasıydı; çünkü "bilimsel gerçekler" de iktidar ve çıkar kavgası dışında mevcut olamazlardı. Toplumsal sahanın genel olarak bir "sembolik sermayesi" ve her alanın da kendine özgü

sermayeleri (siyasal sermaye, felsefi sermaye, sportif sermaye vb) vardı.[241] Kısaca “evrensel gerçekler” diye bir şey yoktu; çünkü salt gerçek aşkı, gerçek arzusu diye bir şey mevcut değildi. Böyle bir şeyin olabileceğini düşünen filozof dostu J. Bouveresse’in anlattığına göre, ne zaman bu konu açılsa Bourdieu kendisine “ironik ve kınayıcı” yanıtlar vermişti.[242]

Evrensel gerçekler yoktu, ama, evrensel gerçekleri arayan felsefe ve bilim alanları kendine özgü özellikler taşıyordu.[243] Bu alanlardaki “toplumsal ajanlar” yaptıkları kavganın niteliğini anlamayarak, bunun bir sembolik çıkar kavgası olduğunu göremeyerek gerçekten evrensel gerçekler peşinde koştuklarını sanıyorlardı. Platon’dan itibaren *skhole* içinde düşünen, fakat *skhole* hakkında düşünmeyen filozoflar “evrensel gerçekler”i arayan skolastik bir gelenek yaratmışlardı. Oysa “evrensel gerçek”in olmamasına rağmen yine de “evrensellik” ilerliyorsa, bu, “akla, erdeme, gerçeğe ve *evrensele,* toplumsal ajanların konumlarına ve gelişim çizgilerine göre değişen derecelerde *özel bir çıkarla* bağlı olan mikrokozmların varlığından” doğuyordu. Bu alanlarda (esas itibariyle de sosyoloji alanında) yer alanlar, “bir hukuki statü içine kapanmanın ayrıcalığı ve tatmin edilmiş egoizmi içinde *evrensellik kavgası* veriyorlar ve bu kavgada da “daha önceki savaşların en evrensel kazanımlarından başka bir şey olmayan silahları kullanıyorlardı”.[244] Ve böylece pratik olarak evrenselliği de ilerletmiş oluyorlardı.

Bilim ve “üniversite” alanı kuşkusuz bu alanların en dikkate değer olanlarından biriydi.[245]

* * *

Bourdieu bilim alanını *Homo Academicus* başlıklı özel bir kitapta incelemiştir. Esas olarak Fransa üniversitelerini analiz eden ve betimleyen bu eserde geliştirdiği görüş, aslında, yazarının Japonya’da verdiği bir konferansta açıkladığı gibi, başka ülkeler için de açıklayıcı

olabilirdi. Nitekim Bourdieu, 1989 yılında Japonya'da *Todaï Üniversitesi'*nde verdiği bir konferansa şu cümlelerle başlamıştı:

"Sizlere, orada doğduğum ve dilini bildiğim için değil, fakat çok incelediğim için iyi bildiğim bir ülkeden, Fransa'dan söz edeceğim. Bu, tek bir toplumun özelliklerine kapanıp, Japonya'dan hiç söz etmeyeceğim anlamına mı geliyor? Sanmıyorum. Aksine, Fransa örneğinin özgüllüğü *vesilesiyle* (italik P. B.) geliştirdiğim toplumsal alan ve sembolik alan modelini sunarken sizlere hep Japonya'dan da söz etmiş olacağım; tıpkı başka yerde konuşurken Almanya'dan ya da ABD'den söz etmiş olacağım gibi!"[246]

Mutlak evrensel gerçekleri yadsıyan Bourdieu, görüldüğü gibi, Fransa'da ve Fransa'yı inceleyerek geliştirdiği modelin Japonlar için de öğretici olduğunu söylüyor ve dolaylı olarak evrenselliğe kapıları aralıyor. Bourdieu'nün yöntemine bu evrensel açılımı kazandıran husus nedir?

Bourdieu bu özelliği bir cümlede özetliyor: Kendisi, diğer tüm sosyal bilimciler gibi "sosyal kanunları" bulmaya çalışmıyor; fakat bu kanunları bulmaya çalışan "*bilim alanı*"nı ve bu alanın toplumsal aktörlerini ("*homo academicus*"leri) anlamaya, açıklamaya çalışıyor; kısaca *bilimin bilimini, sosyolojinin sosyolojisini* yapmaya çalışıyor.[247] Ve böylece Bourdieu'nün temel metodoloji sorunu da ifade edilmiş oluyor.

Oysa sosyolojinin sosyolojisi nasıl yapılır?

Bunun için, Bourdieu'ye göre, önce sosyologların "indirgemeci" espriyle hareket ederek içine düştükleri iki yanlışı düzeltmek gerekir. Bunlardan birincisi toplumsal bağlamı göz ardı ederek gerçekleri sadece büyük bilim adamlarının "metin"lerinde arayan indirgemeci yaklaşımdır; ikincisi ise, "metin"lere hiçbir önem atfetmeyerek metnin üretildiği sosyal koşullara eğilen indirgemeciliktir. Böylece ortaya çıkan (post-modern) *tekst* fetişizmi ile (Marksist) *kontekst* fetişizminin her ikisi de yanlıştır.[248]

O halde yapılacak şey nedir?

Yapılacak şey, yine Bourdieu'ye göre, önce bilim alanına eğilerek bu alanı "güçler alanı" ve "güçler kavgası" şeklindeki ikili yapısı içinde incelemektir. Güçler alanı bilim alanındaki nesnel konumların toplamıdır. Örneğin bu alanın bir parçası olan üniversiteleri düşünelim. Üniversite göresel bir özerkliğe sahip, kendi kendini yöneten ve bunun için de karar ve denetleme organları olan bir alandır. Buna karşılık her üniversite mensubu (*homo academicus*) da *kişisel habitus*'ü ile bu alanda özgül bir yer işgal eden bir toplumsal ajandır. Üniversite elbette tam özerk olamaz ve ister istemez dış baskılar altındadır. Fakat bu dış etki ve baskıları kendi alanına, kurumsal yapısı sayesinde, bir prizmanın ışınları kırarak saptırması gibi, kendi diline çevirerek iletir. Bourdieu "bir alan ne kadar özerk ise, kırarak yansıtma (refraction) gücü de o kadar fazla olur; sonunda, sık sık tanınmaz hale gelene kadar değişme olur" diyor.

Üniversitenin ikili yapısı bilim adamlarının iki türlü "bilimsel sermaye"ye sahip olabileceklerini ortaya koymaktadır. Bir ilim adamı ya yönetim organlarında yer alarak, alınan kararlara katkıda bulunarak, ya da kişisel araştırma ve yayınları ve bunların akademik dünyada beğenilmesi ile bir güç sahibi olur. Bunlar kuşkusuz ölçülebilir nitelikte sermayeler değildir; fakat belli nesnel kriterlerden yoksun da sayılmazlar. Örneğin kurumsal organlarda yer alan öğretim üyeleri bölüm, araştırma enstitüsü ya da laboratuar başkanlığı yaparak, jürilere ve değerlendirme komisyonlarına katılarak, fonları paylaştırarak, yayın kurullarında yer alarak vb. bilimsel etkinlikleri yönlendirme ve böylece bir *bilimsel sermaye* kazanma olanağına kavuşurlar. Buna karşılık bazıları da beğenilen ve yankılar uyandıran (ödüller, olumlu kritikler, atıf endeksleri vb) bilimsel çalışmalarla "bilimsel kapitalist"[249] niteliklerini güçlendirirler. Bourdieu'ye göre, "pratik nedenlerle, bu iki çeşit sermayenin tek bir insanda toplanması son derece zordur."[250]

Bu şekilde oluşan “güçler alanı” aynı zamanda bir “kavga alanı”dır. Bütün alanlarda olduğu gibi bu alanda da farklılaşma, öne çıkma ya da Osmanlıca deyimiyle *temayüz etme* (*distinction*) dürtüsü egemendir.[251] Tüm bilim ajanları sermayelerini koruma ve artırma kavgası için savaşırlar ve çok başarılı olanların az da olsa (veya Einstein örneğinde olduğu gibi önemli ölçüde) alanın yapısını değiştirme gücü vardır. Kısaca bilim alanı oyun kurallarının da oyuna dahil edildiği, yani kazanılıp kaybedilecek tarzda değişebileceği bir oyun gibidir. Bu oyuna bir “*giriş ayini*” (*rite d’initiation*) ile girilir ve yeni üyelerden süblimasyon (ya da alana özgü *illusio*) içinde iç ve dış etkileri unutarak, tamamen özgür bir biçimde, sadece çıkarsız bir bilim aşkıyla hareket ettiklerine inanmaları beklenir. Max Weber’in kuramsallaştırdığı “bilimsel tarafsızlık” ve değerlerden arınmış (*Wertfreiheit*) bir bilim anlayışı, düşünürümüze göre, bir yanılgıdan ibarettir.

Bourdieu’nün bu düşüncelerini aktardıktan sonra şimdi sorgulayalım: Bütün bu çözümlemeler düşünürümüzü, sık sık eleştirdiği mutlak göreselciliğe, örneğin kendisinin Foucault’da saptadığı “söylem göreselciliği”ne, yani irrasyonalizme götürmüyor mu? İşte, Bourdieu’ye göre, bilim alanının ve sosyologun özgül rolü burada ortaya çıkıyor.

* * *

Bourdieu kendisine yapılan göreselcilik ve irrasyonalizm yakıştırmalarını hiçbir zaman kabul etmemiştir. Ölümünden birkaç hafta önce okuyup onayladığı bir söyleşisinde, “göreselciliği savunmuyorum”, diyordu, “gerçeğin tarih içinde üretilmiş olduğunu söylüyorum ki bu gerçek tarihidir anlamına gelmez”. Düşünür sonra da şunu ekliyordu: “Evrenseli dile getirme iddiasında olan alanları inceleme konusu yaparak ve onları tarihselleştirerek gerçek adına yapılan zorlamalardan kurtulmanın araçlarını elde etmek mümkündür.”[252]

Bourdieu, aynı konuşmasında, “siyasal, bilimsel, dini, hukuki, entelektüel alanlar gibi toplumsal güçlerden görece bağımsız olan ve evrensel, tarih-ötesi, toplumsal ve tarihi zorlamaların dışında gerçeklere ulaşmak gibi ortak iddiaları olan alanları incelemek devamlı hedeflerim arasında oldu” demiş ve “bütün çalışmasını özetleyen” formül olarak da Pascal’ın şu cümlesini hatırlatmıştır: “Dünya beni bir nokta gibi içeriyor ve yutuyor, ben de onu içeriyorum (anlıyorum)”.[253]

Düşünürümüzün bu açıklamaları zihinlerdeki göreselcilik ve nihilizm kuşkularını giderecek nitelikte midir?

Aslında Bourdieu’nün gerçeğin *tarihsel* olması ile *tarih içinde üretilmiş* olması arasında yaptığı ayrım ilginçtir. “Gerçek salt tarihsel değildir” diyerek, düşünürümüzün, Althusser okulunun da temel eleştiri konusu olan *tarihselciliğe* (“*historicism*”e) karşı mesafesini aldığını görüyoruz. Fakat, evrensel gerçek diye bir şey olmadığını söylemek ve “gerçek tarih içinde üretilmiştir” demek göreselcilikten ne derece farklı bir görüş sayılabilir? Ayrıca şu da var: Bourdieu gerçeğin sadece bir kavga ürünü olduğu kanısındadır. “Sık sık tekrar ettiğim gibi”, diyor düşünür, “eğer bir gerçek varsa, bu ancak kavga ile elde edilebilecek bir şeydir.” Bu noktada sosyologumuz, ampirizmi çağrıştırır biçimde, “tecrübenin hükmü”nün ve “nesnel gerçek”in bilimsel kavganın bir çeşit “nihai hakemi” olduğunu da ekliyor.

Peki bu “nesnel gerçek” nedir?

Düşünürümüzün sözünü ettiği ve hakem konumuna yerleştirdiği “nesnel gerçek”, belli bir anda bilim alanında çalışanların “nesnel gerçek” olarak üzerinde anlaştıkları şeyden, yani *temsili* bir varlıktan (représentation) başka bir şey değildir.

* * *

Bu analizler Bourdieu’ye yöneltilen rölativizm eleştirilerine son vermediği gibi, onun gerçeği sosyologların (ve de sadece kendi gibi düşünen sosyologların) tekelinde gördüğü şeklindeki itirazlara yol

açmıştır. Gerçekten de her türlü "izm"le savaşan Bourdieu'nün kendisi de sonunda "sosyolojizm" hatasına mı düşmüştü?

Bu itirazlara karşı, Bourdieu, sosyolojinin sadece "*epistemolojik bir ayrıcalık*"[254] talebinde bulunduğunu söyleyerek ve gerçeğe başka alanlarda da ulaşılabileceğini kanıtlamaya çalışarak yanıt vermeye çalışmıştır. Düşünürün "*Sanatın Kuralları*" başlıklı eserinde G. Flaubert'in nasıl oto-analiz ve sosyo-analiz suretiyle "en iyi bir sosyolog" gibi kendini nesnelleştirdiğini betimlemesi bunun ilginç bir örneğini oluşturmuyor mu?[255] Bu konuya, ilerde, "sanat alanı" ve bu alanın özerkliği ile ilgili ayrı bir yazıda tekrar döneceğimi umuyorum.

* * *

Çalışmalarını daha çok bilim alanında yürüten Bourdieu, 1993'te *Dünyanın Sefaleti* başlıklı büyük yankılar uyandıran kolektif eseri yayınladıktan ve 1995 yılından itibaren de "solun solu" içinde yer alarak toplumsal kavgalara tüm varlığıyla katıldıktan sonra, (sıkça iddia edildiğine göre) bambaşka bir kimliğe bürünmüştü. Bourdieu'nün bu son dönemdeki siyasal kavgalarını ve *siyasal alan* analizlerini (ve bunların genel kuramıyla tutarlı olup olmadığını) genel bir değerlendirme çerçevesinde sonraki bölümün konusu yapacağım.

220 P. Bourdieu, *Les Règles de L'Art*, Paris, Seuil, 1992, s. 249.

221 Aynı eser, s. 250.

222 D. Roche ve C. Charle naklediyor, *Bourdieu et L'Histoire, Le Monde* 6 Şubat 2002. (Bourdieu'nün dergisi *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* başlığı ile yayımlanmaktadır.)

223 P. Bourdieu, *Le Sens Pratique*, Paris, Les Editions de Minuits, 1980, s. 209.

224 P. Bourdieu, aynı eser, s. 33.

225 P. Bourdieu, *Choses Dites*, s. 30. Bourdieu bu tarz ampirik çalışmaları dolayısıyla zaman zaman Marksistlerden daha Marksist olduğunu söylüyordu. Bouveresse, bir söyleşisinde Bourdieu'den söz ederken şunları söylemiştir: "Sanıyorum ki, Bourdieu, kendisinin tek gerçek Marksist olduğunu ileri sürerken sırf şaka yapmıyordu. Öğrencilik yıllarımızda 'teorisyen' olarak adlandırdığımız Althusser'cileri sadece teorisyen olmakla, somut sosyal gerçekler hakkında Marksizmin ilkelerine katılmayı ifade edecek ampirik çalışmaları yapmamakla suçluyordu." *L'Humanité*, 16 Ocak, 2004.

226 Burada Bourdieu'nün çalışma arkadaşlarından sosyolog Louis Pinto'nun eserinin başlığına gönderme yapıyorum: *Pierre Bourdieu et la Théorie du Monde Social*, Paris, Editions Albin Michel S. A., 2002.

227 Bourdieu başka düşünürlere "fetişizmsiz" ve "pragmatik" bir şekilde başvurduğunu; onlardan, müşkül bir anında bir zanaatkâra birinin omuz vermesi gibi yararlandığını söylemiştir. *Choses Dites*, s. 41.

228 P. Bourdieu-G. Grass söyleşisi, *Le Monde*, 3 Aralık 1999. Hatta Bourdieu, başka bir vesileyle düşüncesinin gelişmesini anlatırken, gençlik yıllarında "Heidegger'i bol bol ve bir çeşit büyülenme duygusuyla" okuduğunu ve "özellikle *Sein und Zeit*'daki kamusal zaman, tarih vb. analizlerinin, Husserl'in *Ideen II*'deki analizleriyle beraber kendisine –daha sonra Schütz ile birlikte– gündelik toplumsal hayatın analizinde yardımcı olduklarını" yazmıştır. Bkz. *Choses Dites*, s. 15. Bourdieu'nün düşüncesinin "Alman kaynaklarını" irdeleyen Fransız felsefecisi Cathérine Colliot-Thélène ise, dikkate değer bir makalede Heidegger'deki *Dasein* kavramıyla Bourdieu'nün *Habitus* kavramı arasındaki "açık benzerlik"e işaret etmiştir. Bkz. C. Colliot-Thélène, *Les Racines Allemandes de la Théorie de Bourdieu*; *Pierre Bourdieu, théorie et politique* içinde (Paris, La Découverte, 2006), s. 40.

229 P. Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, s. 9.

230 Bourdieu, *sembolik sermaye* kavramını, Weber'in özel bir iktidar şekli olarak düşündüğü "karizma" fikrini tüm iktidarların bir boyutu, yani meşruluklarının (olumlu ve olumsuz yönleriyle) başka bir adı altında genişletmek suretiyle geliştirdiğini ifade etmiştir. Yani her iktidar Bourdieu'ye göre belli bir "karizma"yla (sembolik sermayeyle) yüklüdür. *Le Sens Pratique*, s. 243. Bu arada Norbert Elias'ın bu konuda daha önce benzer analizler yaptığını da unutmamamız gerekiyor. Örneğin Elias, "statü ve prestij şansları için rekabet çoğu toplumsal formasyonda gözlenen bir husustur; hatta tüm toplumlarda az çok mevcut olduğu söylenebilir" diyor ve "Saray Toplumu"nu da bu rekabetin "özel olarak şiddetli olduğu" bir toplum biçimi (alan?) olarak ele alıyordu. Bkz. N. Elias, *La Societé de Cour*, Paris, Flammarion, 1984, s. 82.

231 P. Bourdieu, *Raisons Pratiques*, Paris, Seuil, 1994, s. 116. Anlaşılacağı gibi, Türkiye'deki "töre cinayetleri" de bu perspektifte sembolik sermaye kavgalarıyla açıklanabilir.

232 P. Bourdieu, Aynı eser, s. 55.

233 Bourdieu'ye "alan" kavramının belirsiz, muğlak oluşu da sık sık yöneltilen eleştiriler arasında olmuştur. Sosyolog bu itirazı kabul etmekle beraber, kavramlarının ("alan" kavramını örnek veriyor) "boşta dönen" kavramlar olmadığını, ampirik araştırmalara temel teşkil ettiğini, her kavramının "yoğunlaşmış bir biçimde bir araştırma programı oluşturduğunu" ve söz konusu belirsizliğin ampirik alanda giderilebilecek bir belirsizlik olduğunu ileri sürmüştür. *Choses Dites*, s. 54.

234 Örneğin liberal felsefenin temsilcileri L. Ferry ve A. Renaut'nun çok yankılar uyandıran *Mayıs 68 Düşüncesi* başlıklı eserlerinde Bourdieu, 68 Devrimine katılımcı bir tavır takınmadığı halde, "*68 Düşünces*i"nde "Fransız Marksizmi"nin temsilcisi olarak sunuluyordu. Eser, sol çevrelerde (Bourdieu'nün de katıldığı) ağır ve alaylı eleştirilere uğramıştır. L. Ferry, A. Renaut, *La Pensée 68*, Paris, 1988, s. 239-279.

235 Bourdieu, *Le Sens Pratique*, s. 101.

[236] Bourdieu'nün "*Espace social et genèse des 'classes'*" başlıklı makalesi ilk kez sosyologun çıkarttığı dergide (*Actes de la Recherche en sciences sociales,* Haziran, 1984) yer almıştır. Bizim incelediğimiz versiyon için bkz. *Langage et Pouvoir Symbolique,* Paris, Editions Fayard, 2001, s. 293-323.

[237] Bu önemli konuda Bourdieu'nün söylediğini aynen aktarmak isterim: "Marksist anlamda sınıf bilincinden çok 'sınıf bilinçaltı'na daha yakın bir biçimde, toplumsal alanda işgal edilen (E. Goffman'ın 'sense of one's place' dediği) konumun anlamı, yapıda işgal edilen yerin yarattığı anlamda yapının tümüne hakim olmaktır." *Langage et Pouvoir Symbolique,* s. 301.

[238] P. Bourdieu, *Choses Dites,* s. 64-65.

[239] Marx ve Engels, *Manifesto*'da kapitalizmin küresel açılımını şu sözlerle betimliyorlardı: "Ulusların ve bölgelerin birbirlerinden kopuklukları ve kendi kendilerine yeterlilikleri durumu ortadan kalkıyor ve bunun yerine evrensel ilişkiler ve toplumların karşılıklı bağımlılıkları olgusu gelişiyor. Ve maddi üretimde olan şey aynen kültürel üretimde de cereyan ediyor. Bir ulusun entelektüel ürünleri tüm ulusların ortak mülkiyeti oluyor. Ulusal dar görüşlülükler ve dışlamalar gitgide olanaksızlaşıyor. Ulusal ve yerel edebiyatların çeşitliliğinden evrensel bir edebiyat doğuyor." *Manifeste du Parti Communiste,* Paris, Editions Sociales, 1954, s. 32.

[240] Buna Fransa'dan son bir örnek vermek gerekirse, François Mitterand'ın yıllarca danışmanlığını yapan Jacques Attali'nin *Karl Marx ou L'Esprit du Monde* (Paris, Fayard, 2005) başlıklı ve Marx'ı ("küreselci" perspektifte) göklere çıkaran eserini gösteririm.

[241] Burada (biraz kötü niyetli davranarak) "sermayeyi tüketmek" kavramının günlük dilde her alanda kullanıldığı ülkemizde Bourdieu'nün bu temel kavramının çoktandır ayağa düşmüş olduğunu söyleyebiliriz.

[242] J. Bouveresse, *Bourdieu, Savant et Politique,* Marsilya, Agone, 2003, s. 119. Bourdieu'nün Habermas'a yönelttiği temel eleştiri de bu noktada yoğunlaşmıştır. Bourdieu'ye göre, Habermas'ın temel kavramları olan "iletişimsel edim" ve "iletişimsel akıl" kategorileri, aslında, Kant'ın evrensel ve tarih dışı "akıl"ının dil analiziyle "yenilenmiş" bir versiyonu idi. Bunun sonucu olarak da, Habermas, sosyal ve siyasal güçleri demokratik diyaloga, şiddete başvurmadan tartışma ve uzlaşmaya, kısaca "en iyi argümanın gücü"ne, yani *etik* alana indirgemiş ve "skolastik" yaklaşımdan kurtulamamıştı. J. Rawls'dan farkı da sadece ülkelerinin felsefi gelenek farklarından doğuyordu. Bkz. *Méditations..,* s. 80-81, 131, 143.

[243] "Evrensel gerçek" diye bir şeyin olmaması konusunda Bourdieu'nün görüşleriyle M. Weber'in görüşleri arasında dikkate değer bir yakınlık görülüyor. Weber, metodolojisini açıklayan bir makalesinde "kültürel gerçeğe ait her bilgi daima belli, özgül bir bakış açısının gerçeğidir" diyor ve "gerçek"lerin ancak belli "değer" kategorileri bağlamında geçerli olabileceğini söylüyordu. Ayrıca Weber, "bilimimizin araçlarıyla bilimsel gerçeğin değerine inanmayanlara hiçbir şey arz edemeyiz", diye yazmıştır, "zira, bilimsel gerçeğin değerine inanç bir doğa verisi değildir; bazı uygarlıkların ürünüdür." M. Weber, *Essais sur la Théorie de la Science*, Paris, Plon, 1965, s. 211. (Weber'in çıkardığı *Archiv für Sozialwissenschaft* dergisinin sunuş makalesinden).

[244] P. Bourdieu, *Méditations..,* s. 146.

245 P. Bourdieu, “devlet”i de *evrensellik tekeli* kuran bir alan olarak incelemiştir. Bu tekel, “Weber ve Elias gibi düşünürlerin göremedikleri” bir süreç içinde bir “devlet sermayesi”nin ortaya çıkması ve bunun, kendi çıkarlarının evrensel çıkarlar olduğuna inanan ya da öyle görünen “Devlet soyluları” (*Noblesse d’Etat*, Paris, Minuit, 1989) tarafından gasp edilmesiyle oluşmuştur. Aynı eser, s. 149.

246 P. Bourdieu, *Raisons Pratiques*, s. 15.

247 Bourdieu, *Collège de France*’daki son derslerini de bu konuya ayırmıştı. Bkz. *Science de la Science et la Reflexivité,* Paris, Raisons d’Agir, 2001.

248 P. Bourdieu, *Les Usages Sociaux de la Sciences,* Paris, İNRA Editions, 1997. s. 12-13.

249 Aynı eser, s. 20.

250 Aynı eser, s. 32.

251 P. Bourdieu bu olguyu en önemli eserlerinden birinde incelemiştir. *La Distinction,* Paris, Minuit, 1979.

252 P. Bourdieu, *Si le Monde Social.,* s. 49.

253 Bourdieu Fransızca’da “anlamak” ve “içermek” anlamına gelen “comprendre” fiilini kullanıyor. Burada Bourdieu, anladığımız kadarıyla, *habitus* kavramını açıklayıcı biçimde “içermek” anlamına öncelik veriyor. Yani dünya (*toplumsal alan*) beni içeriyor, ben de onu içimde (*habitus*’ümde) taşıyorum ve (kendimi ve alanı nesnelleştirerek) onu anlıyorum. Aynı eser, s. 25.

254 P. Bourdieu, *Homo Academicus,* s. 292.

255 P. Bourdieu bu eserinin ilk 70 sayfasını buna ayırmıştır. *Les Règles de L’Art,* Paris, Seuil, 1992. Bu konuda ayrıca bkz. Laurent Muchielli, *Les Règles de L’art, (Revue des Sciences Humaines* içinde, Bourdieu özel sayısı, 2002).

P. Bourdıeu'nün Siyasal Kavgası, Aydın Anlayışı ve "Sembolik Marksizm"i

1995 yılının son aylarında, Fransa, ulusal planda toplu gösteriler ve grevlerle sarsıldı. Egemen sınıflara Mayıs-68'in korkulu günlerini anımsatan bu günlerde neoliberal felsefe ve küreselleşme politikaları da eleştiri oklarının hedefi haline geldi. Yoksa, devrimler ülkesinde yüzyıllık kavgaların ürünü olan "sosyal devlet"i kemiren neoliberal uygulamalar yeniden bir *devrimci durum* mu yaratmıştı?

Yeni toplum tasarılarının gündeme geldiği o günlerde P. Bourdieu'yü de farklı bir kimlik ve yeni bir coşku içinde görüyoruz. Mayıs-68'e mesafeli ve eleştirel bir tavır almış olan düşünürümüz bu kez sosyal hareketleri destekliyor, işçi örgütlerinde konuşmalar yapıyor, Lyon Garı'nda grev yapan emekçilere yaşanan krizin "tarihi bir şans" olduğunu ve tüm ezilenlerin "liberalizm ya da barbarlık!" almaşığını reddedeceğini söylüyordu.[256] Ve bu yeni kavga, ünlü profesörü bir yandan halk temsilcileri nezdinde ilahlaştırırken öte yandan da egemen sınıf sözcülerinin yıpratma ve karalama kampanyalarına yol açıyordu.[257]

* * *

Düşünürü "bilim alanı" içindeki tutarlılığı açısından değerlendiren sosyologlar bu gelişimi daha çok Bourdieu'nün akademik hayatında bir "kopuş" olarak gördüler. Alain Touraine, adeta tüm eleştirileri özetler

biçimde, “Bourdieu’nün statüsü”, diyordu, “1995 kışında, Lyon Garı’nda demiryolu işçilerini desteklemeye gittiği yarım-gün içinde değişti”; o andan itibaren Bourdieu, bir “halk sosyologu oldu”.[258] A. Touraine’in gözünde artık bilim adamı Bourdieu gitmiş ve yerine, terim kullanılmamış olsa da, popülist bir siyasetçi gelmişti!

“Yarım-gün içinde” bir insanın böylesine radikal bir biçimde kimlik (habitus) değiştirmesi mümkün müdür? Çalışmalarının büyük bir kısmını halk sınıflarında “kültürel sermaye” birikimini önleyen mekanizmaları sergilemeye hasretmiş bir bilim adamının[259] elbette bu eleştiriye bazı yanıtları olması gerekirdi.

Bu yanıtlar nelerdi?

Bourdieu aslında kendisinin değil, “kendisi ve çalışmaları hakkındaki algılamanın” değiştiği kanısındaydı.[260] Çok daha önce kaleme aldığı incelemelerde de aynı yöntemle aynı konuları işlemişti. Örneğin ilk kitaplarından biri olan *Cezayir’de Emek ve Emekçiler’*de (1963) yer alan Cezayirli bir işçiyle söyleşi, pekala *Dünyanın Sefaleti’*nde de (1993) yer alabilirdi. Onları da polemik nitelikli siyasal kitaplar olarak değerlendirenler çıkmıştı. Oysa Bourdieu, esas itibariyle, “bilim alanı”nın öğesiydi; “bir alim, insan şeklini almış bir bilimsel alandır”[261] diyor ve bu sıfatıyla diğer alanların oluşumunu da incelemekten geri kalmıyordu. Manet’nin sanat, Flaubert’in de edebiyat alanında yaptığı devrimleri ve bu iki alandaki özerkleşme sürecini çözümleyen önemli bir eserin sahibiydi. Bu bakımdan aslında tüm alanları ilgilendiren siyaset alanına ilgisinde de yadırganacak bir taraf yoktu.[262] Kendisi, gecikmeli de olsa siyaset alanına girişini bu alanla ilgilenmenin üç avantajı olduğunu söyleyerek savunmuştur.

Bu avantajlardan birincisi bu alanın, “siyaset gerçeğinin titizlikle inşa edildiği” bir alan oluşuydu. Toplumsal gerçeklerin “inşa edilmiş” gerçekler olduğu inancında olan Bourdieu’nün yaşadığı dünyada (Fransız demokrasisi’nde) siyaset alanı tüm alanları ilgilendiriyordu. Ayrıca bu durum, kuşkusuz, Fransa’ya özgü bir durum da değildi.

İkinci avantajı ise bu şekilde inşa edilen siyaset gerçeğini diğer alanlarla (örneğin din ya da sanat alanlarıyla) *kıyaslama* olanağının doğmuş olması teşkil ediyordu: Durkheim "sosyoloji demek, kıyaslama yöntemi demektir" dememiş miydi? Nitekim "bazı büyük tarihçiler de bu öneriyi benimsemiş ve karşılaştırma yöntemini bilgi edinmenin yetkin bir aracı yapmışlardı" (s. 51).

Nihayet üçüncü avantaj da şuydu: Siyaset alanını inceleyerek, "sağlam kavramlara özgü bir negatif erdem"le, aşağıda bazı örneklerini göreceğimiz gibi, bu alandaki sahte sorunları bertaraf edebilirdik (s. 51).

* * *

Bourdieu siyaset alanını, diğer alanlar gibi az çok özerk, siyasal aktörlerin "siyasal çıkar" ve "siyasal sermaye" kavgası verdikleri ve kendine özgü kanunu ("nomos"u)[263] olan bir "arena" olarak görüyordu. Bu alanın siyasal partiler ve siyasal nitelikteki diğer örgütler, profesyonel siyasetçiler, gazeteciler (özellikle TV gazetecileri), kamuoyu yoklamacıları (vb) gibi bireysel ve toplumsal ajanları vardı. Siyaset, bir yandan seçimler dolayısıyla "seçmen"lere, öte yandan da verilen hizmetin niteliği bakımından "vatandaş"lara bağlıymış izlenimi veriyorsa da, bu durum aldatıcıydı. "Siyasal çıkar", aslında, siyasetçi-vatandaş ilişkisinden ziyade siyasal ajanların kendi aralarındaki ilişkilerden (ittifak, rekabet ve kavgalardan) doğan bir çıkar şekliydi. Bu görüşe göre en "idealist" siyasetçiler de "idealizm"e yatırım yapmayı çıkarlarına uygun bulan siyasetçilerdi. Kısaca, siyasetçilerin bizlere *önemli siyasal sorunlar* olarak sundukları sorunların büyük bir kısmı, sadece kendi farklılıklarını ortaya koymak, çıkarlarını korumak için yarattıkları ve sadece kendi açılarından önemli sorunlardı. Bu yüzden, Weber'in (ve daha önce Engels'in) gösterdiği gibi, nasıl "din alanı"nı anlamak için önce "din adamlarını" anlamak gerekiyorsa, siyaset alanını anlamak için de her şeyden önce bu alan içindeki siyasal aktörleri

tanımak gerekiyordu: Tıpkı Bourdieu'nün daha önce "bilim alanı"nı incelemek için bilim adamlarını ("homo academicus"u) incelemesi gibi.

Siyasal alanın kendine özgü bir "nomos"u vardı; fakat aktörler etkinlikleri sayesinde bunu değiştirebilirlerdi. Örneğin Fransa'da, Le Pen'in "Ulusal Cephe"si "tehlikeli ve fark edilmeyen bir şekilde" Fransız siyasal alanındaki sınıfsal "yoksul-varsıl" karşıtlığını ulusal "Fransız-yabancı" karşıtlığı haline dönüştürmüştü. Öyle ki komünist ve sosyalist partiler bile bu değişimin dışında kalamamışlardı (s. 38). Bourdieu'yü siyasal alana sadece bir sosyolog olarak değil, biraz da aktör olarak sokan "acil durum"u yaratan önemli faktörlerden biriydi bu.

* * *

Bourdieu siyasal alanı yapan ajanlar arasında gazetecilere, bunlar arasında da TV gazetecilerine özel bir önem vermiştir.

Günümüzde insanların önemli bir bölümü gazete okumadıkları için, televizyon bunların zihinsel formasyonlarında tek haber kaynağı olarak "fiili bir tekel" kuruyor.[264] Oysa bu durum hayli yeni bir şeydir. 1950'lerde TV'ler gazetecilik alanında belli belirsiz bir yer işgal ediyordu ve o yıllarda televizyonlar sübvansiyon aldıkları devlete, dolayısıyla iktidar partilerine bağımlı olmakla suçlanıyordu. Yıllar geçti, televizyonun kendisi "gazetecilik alanı"nda sembolik ve ekonomik planda egemenlik kurmaya başladı. Siyasetçilerle televizyoncular arasında *özel ilişkiler* kurulmasını da bu durum sağladı. Bu ikiliye dışardan da bir sürü yardımcı (edebiyatçı, bilim adamı, felsefeci, teknisyen, bürokrat vb.) katılıyordu. Bourdieu'ye göre "kullan-at düşüncesinin uzmanı" olan bu "hızlı düşünürler" ("*fast-thinker*"ler), işlevlerini müşterilere "*kültürel fast-food*"lar sunarak yerine getiriyorlardı. İngiliz filozofu Berkeley, "varolmak, algılanmış olmaktır" demişti; bu "*fast-thinker*"lere göre ise varolmak, "televizyonda algılanmış olmak" anlamına gelmeye başlamıştı.[265]

Kısaca siyasetçi-gazeteci işbirliği sayesinde siyasal mikrokozmun özgül sorun ve çıkarları ulusal, hatta evrensel sorun ve çıkarlar gibi sunuluyordu.

* * *

Bourdieu'nün siyasetçi-gazeteci işbirliği konusunda Fransız medyasından verdiği örnekler üzerinde durmayacağım. Okuyucularım Türk medyasında her gün (terör uzmanları, komplo kuramcıları, emekli stratejleri, mali analizcileri ve bilge ilahiyatçılarıyla) bunlardan çok daha renkli örneklerle karşı karşıya bulunuyor. Fakat düşünürün siyaset alanı ve bu alana müdahale ile ilgili etkinlikleri, onu "aydın" kavramını sorgulamaya götürüyor ki bu konudaki düşüncelerini tartışmak herhalde ilginç olacaktır.

* * *

Bourdieu'nün "aydın" kavramına karşı ikircikli bir tavrı olduğunu ve bu konudaki duruşunu da gençlik yıllarında "her şeye burnunu sokan ("bütünsel", diyor Bourdieu) aydın" fikrinin en mükemmel temsilcisi olan Sartre'a karşı geliştirdiğini daha önce belirtmiştim. Düşünürümüz son söyleşilerinden birinde de "anti-entelektüalizm benim ilk itkilerim arasında bulunuyor" demişti.[266] Bununla beraber son döneminde, Bourdieu, (belki de bir Fransız düşünürü "entelektüel nedir?" tartışmalarına yabancı kalamayacağı için) kendisi de belli bir "aydın" tanımı ortaya atmıştır.

Bu tanım nedir?

Bourdieu, "kolektif aydın" dediği ve ilk örneklerini Aydınlanma Ansiklopedistleri arasında bulduğu "entelektüel"i şöyle tanımlıyor: "Aydının her zamanki işlevi şöyle ifade edilebilir: Bu işlev, siyaset dünyasına –Zola örneğinde olduğu gibi– özerk sanat, bilim ve felsefe alanlarında edinilmiş yetki ve otoriteyle müdahale etme işlevidir."[267]

Başka bir deyişle, kolektif aydın, “ulusal geleneklere göre beyinlere az ya da çok çakılmış olan” ve Anglo-Saksonların “*scolarship and commitment*” dedikleri ayrımın kutsal sınırlarını aşarak, “*scholarship with commitment*”, yani “bilim alanı”nda uyulan kuralları mümkün olduğu kadar “siyaset alanı”nda da geçerli kılacak bir müdahale politikası icat etmek zorundadır.[268]

Bourdieu, aslında angaje olmakla özerklik arasında bir uyuşmazlık olmadığını ve “gerçek aydın”ın, Gramsci’nin “organik aydın fantazması”dan farklı olarak “ayrılık içinde işbirliği” gerçekleştiren bir aydın olduğunu düşünüyordu.[269] Bu aydın aynı zamanda “eleştirici aydın” olacaktır.

* * *

Bourdieu, çeşitli vesilelerle aydının eleştirel niteliği üzerinde durmuş ve “Foucault anlamında özgül aydınlar”ı, “eylem ve düşüncesinin amaç ve nesnelerini bizzat kendi tanımlayabilen, özerk, gerçek bir *kolektif aydın*’da toplama zorunluluğundan” söz etmiştir. Bu *kolektif aydın*’ın görevi, öncelikle, “günümüzde sık sık bilimin otoritesiyle silahlanmış bulunan sembolik iktidar egemenliğine karşı savunma mekanizmaları üretmek ve bunları yaymak” olacaktır.[270]

Bourdieu *kolektif aydın* fikrini geliştirirken, zihninde, antinomik olarak komünist partileri ve Amerikan üniversitelerindeki “*kampus radikalizmi*” dediği aşırı sol akımlar vardı. Düşünürümüz bireysel özgürlüğe ve bağımsızlığa aykırı gördüğü bu tarz angajman biçimlerine bir almaşık arıyordu. Sosyal hareketlere katılan aydınlara “programınız ne?” diye soracak olanlara, Bourdieu, bunun için bir sürü parti ve aygıtın mevcut olduğunu, aydınların görevinin araştırmacıları, militanları ve militan temsilcilerini bir araya getiren çok-disiplinli, enternasyonal bir kolektif araştırma kuruluşu yaratmak olduğunu söylüyor ve örnek olarak da, arkadaşlarıyla birlikte çıkardığı bilimsel sosyoloji dergisinin uluslararası eki olan *Liber*’i gösteriyor.[271]

Bütün bunlar pratikte ne anlam ifade edebilir?

Aslında Sartre'ın "bütünsel aydın"ı, Foucault'nun "özgül aydın"ı ya da Bourdieu'nin "kolektif ve eleştirel aydın"ı pratikte (yani bu düşünürlerin katıldıkları hareketler, destekledikleri toplumsal güçler, imzaladıkları bildiriler göz önünde bulundurulursa) çok da farklı eylemlere ilham verecek "ideal-tipler" olarak görünmüyorlar. Bu durumda, acaba, 'Paris'te, Seine kıyılarında, aydın tanımları birbirini izliyor ve aydınlar da.. birbirine benzemeye devam ediyorlar' mı demeliyiz?

* * *

Aslında Bourdieu'deki aydın kavramı bir yönüyle de bilim adamının siyaset alanına müdahalesi konusunda doğacak teorik sorunlara yanıt arıyor. Oysa bu konudaki argümanları, bizleri, düşünürün temel kavramları açısından daha önemli bir tavrını sorgulamaya götürüyor. Bir toplumsal ajan iki ayrı özerk alanda (örneğin siyaset ve gazetecilik alanlarında) aynı anda nasıl ve ne ölçüde etkili olabilir?[272] Bourdieu'de *habitus* kavramı *tekil* olduğuna, yani herkesin sadece bir *habitus*'u olduğu var sayıldığına göre *siyasetçi-gazeteci işbirliğini* nasıl açıklayacağız?

Gerçekten de Bourdieu'de sayıları belirsiz "alan" olgusuyla her "alan"ın temel yasasının bireyler tarafından içselleştirilmesi (bilişsel yapı haline getirilmesi) suretiyle ortaya çıkan "*habitus*"ler, toplumsal yaşamla ilgili gerçekleri kapsamlı bir biçimde açıklamıyor. Hayatta herkesin bazı koşullarda birçok "*alan*"da birden etkin olabileceğini, dolayısıyla birden fazla "*habitus*"e sahip olabileceğini görüyoruz. Oysa Bourdieu, kavramsal çerçevesinde bu noktayı tartışıp, örneğin "*egemen habitus*" ya da buna benzer bir kavram geliştirmemiştir.[273] Hatta bu yüzden, bireylerdeki "*çoğul insan*" yapısını ileri sürerek kendisinden ayrılan fikir arkadaşları da olmuştur.[274]

Bu itiraz, Bourdieu’deki *habitus* kavramına yöneltilebilecek ilk itirazdır. Ancak bunun dışında aynı kavramın başka bir yönden daha eleştiriye açık olduğunu görüyoruz. Şimdi de onu görelim.

* * *

Bourdieu’de *habitus* kavramı, insan davranışlarının büyük bir kısmının vücut dilinin yarattığı otomatizmlerden kaynaklandığı ve bunların da hükmedilenlerin durumlarını normal gibi yaşamalarına yol açtığı düşüncesine dayanıyor. Düşünürümüz bu durumu açıklamak için özel bir kavram da yaratmış, “sembolik şiddet”ten söz etmiştir. “Sembolik şiddet”, diyor Bourdieu, “ancak ona uğrayanların aktif (fakat gönüllü ve bilinçli olmayan) işbirliği ile gerçekleşen ve bilince dayanan bir özgürlük olanağından yoksul kalındığı ölçüde artan özel baskı biçimidir.”[275] Yazar daha çok Pascal ve Leibniz kökenli bu fikri savunurken, bunun egemenler için de doğru olduğunu söylüyor ve Marx’ın “egemenler egemenliklerinin hakimiyeti altındadırlar” sözüne (kaynak göstermeden) gönderme yapıyor.

Gerçekten de Marx ve Marksistlerde “yabancılaşma”, “mal fetişizmi”, “sahte bilinç” gibi kavramlar kitlelerdeki bilinçsiz otomatizmleri betimleyici ve somut analizlere yol gösterici kavramlar olarak geliştirilmiştir. Ne var ki Marx’ta bu gibi haller bilinçli ve devrimci praksisle aşılacak durumlar olarak kabul edilir. Oysa “*sembolik şiddet*” ve buna itaati içeren “*illusio*” durumu, Bourdieu’nün eserine, devrime ve toplumsal dönüşümlere kapalı bir nitelik veriyor. Kendisi bu yöndeki eleştirileri yadsımış olsa bile, örneğin –oluşumuna Fransa’da eğitim kurumlarını çözümleyen eserleriyle katkıda bulunduğu–[276] Mayıs-68 hakkındaki analizleri bu açıdan hayli anlamlı sayılabilir. Gerçekten de on milyon işçinin ülkedeki neredeyse tüm işyerlerini işgal etmesine, De Gaulle’ün ülkeden kaçmasına yol açan bir hareket, ne ölçüde “popüler söylemin popülist tiyatrolaştırılması” ve “müthiş bir retorik şiddeti gizleyen” bir “sembolik devrim” olarak görülebilir?[277] Milyonlarca

insan nasıl birdenbire bilinçsiz otomatizm zincirlerini kırmış ve ne istediğini gayet iyi bilen insanlar olarak büyük riskler alabilmişlerdir? Ne var ki Bourdieu'de sadece çeşitli "alan"lar çerçevesinde kullandığı "sembolik devrim" fikrinden başka bir devrim anlayışı bulunmuyor.

Denilebilir ki "sembolik" sıfatı Bourdieu'de altyapı-üstyapı, nesnellik-öznellik gibi ikilemleri aşmaya yönelik temel bir kavram statüsündedir ve hiç de küçültücü bir anlam taşımıyor. Gerçekten de, "sembolik", diyor Bourdieu, "Durkheim'ın başlattığı büyük Fransız geleneğinde çok ciddi bir şeydir."[278] Oysa burada düşünürün, bu bölümün başında değindiğimiz siyasal eylemlerinin ve "küreselleşme"ye karşı kavgasının, ortaya koyduğu genel kuramla bağdaşıp bağdaşmadığı sorunu ortaya çıkıyor ve bu da bizi Bourdieu'nün Marksizmle ilişkisinin genel bir eleştirisine götürüyor. Fakat biz önce düşünürün "küreselleşme" yorumuna egemen olan temel fikirlerini görelim.

* * *

Bourdieu, neoliberal hareketi 1930'larda moda söylem olan ve Nazi iktidarına yol açan "muhafazakâr devrim" ideolojisine benzetiyor.[279] O yıllarda kapitalizmin bünye değiştirdiği ve şirketlerin kontrolünün, Bearle ve Means'in klasikleşmiş eserlerinde[280] ileri sürdükleri gibi, mülk sahiplerinin elinden çıkarak "menajer"lere geçtiği iddia edilmişti. Günümüzde ise küreselleşme ideologları bu kontrolün tekrar mülk sahiplerine (hissedarlara) geçtiğini söylüyorlar ve ücretlilerin de giderek hissedar haline dönüşeceği ileri sürülerek bu durumu "katılımcı demokrasi"nin zaferi olarak ilan ediyorlar. Oysa bütün bunlar bir aldatmacadan ibarettir. "Küreselleşme" denilen süreç içinde büyük sermaye aslında "menajer"lerin (CEO'ların) kontrolünden çıkmış, fakat hissedarların değil (ücretlilerin hiç değil), *fon yöneticilerinin* (özellikle de trilyonlarca dolarlık varlığı olan emekli sandığı ve sigorta fonları yöneticilerinin) kontrolüne geçmiştir.[281] Bunlar elbette hissedarların çıkarlarını kolluyorlar. Fakat, bu, daha çok iktisatçıların "asgari ücret"i

düşünerek ironik bir şekilde söyledikleri gibi, “asgari hissedar geliri” düzeyinde bir kollamadır. Sistem bütünüyle “en kısa vadede en büyük kâr” mantığı içinde yürümektedir.

Bourdieu, küreselleşme mantığını çalışma esnekliği, rezerv işçi orduları yaratma mekanizmaları ve de (en iyi ifadesini Nobel’li iktisatçı Gary Becker’in küreselleşme rasyonalitesini doğal rasyonalite gibi gösteren tezinde bulan ve “zeka ırkçılığı”na varan) neo-darvinist ideoloji gibi çeşitli açılardan, acımasız bir şekilde eleştiriyor.

Ekonomik bütünleşmeler daima güçlü ekonomik ajanlar lehine olmuştur. Bunların sağladığı eşitlikler, aslında “reel eşitsizlik içindeki biçimsel eşitlikler”dir. Bu yüzden, ilk bakışta nötr ve betimleyici bir anlam taşır gibi görünen “küreselleşme” sözcüğünün de, aslında, gizli ve emredici (prescriptif) bir anlam taşıdığı gözlerden kaçıyor. Oysa “küreselleşme” saptaması mevcut durumla ilgili bir analiz, bir yorum olarak kalmıyor; bu yöndeki girişimler (*Washington uzlaşması*, *déréglementation* önlemleri) uluslararası planda çok az sayıda, fakat çok güçlü operatörler tarafından empoze ediliyor. Ve bu politika ulusal, hatta (Avrupa Merkez Bankası örneğinde olduğu gibi) bölgesel planda kapitalizmi kontrol edecek kurul ve kuralları ortadan kaldırıyor. Böylece küresel iktisadi alan, kendi aralarında rekabet eden dev firmaların egemen olduğu alan ve alt alanlara bölünüyor.

Bu durumda dünyada “ulusal sermaye” diye bir şey kalmıyor mu?

Bourdieu “ulusal sermaye”yi, terimin iktisadi anlamını aşan bir şekilde, her şirketin gerekli hallerde sırtını dayadığı devletin *sembolik sermayesi* (siyasi, iktisadi, kültürel vb. sermayeleri) olarak niteliyor ve buna büyük bir önem veriyor. Bu bağlamda ABD özel bir yerde bulunuyor ve küreselleşmeye damgasını vuruyor.

Gerçekten Washington, 1) finans alanında (dünya dövizi durumundaki Amerikan dolarının özel statüsüyle); 2) ekonomi alanında (özellikle *high-tech* sanayideki ileri konumuyla); 3) siyasi ve askeri alanda (Pentagon’dan aldığı güçle uluslararası siyasetteki ağırlığıyla); 4) kültür ve dil alanında (“Amerikanca”nın ve Amerikan kültürünün küresel

egemenliğiyle; uluslararası hukuk şirketlerinin rolüyle) ve nihayet 5) sembolik alanda (daha önce sayılan tüm öğelerle ve ABD hayat tarzının jean, cola, Mcdonald vb gibi herkesin ulaşabileceği markalarla normlaştırılmasıyla) sahip olduğu avantajlarla küreselleşmenin başlıca mimarı ve yararlanıcısı haline geliyor. Bu ise ABD açısından "küreselleşme" ideolojisini, daha önceki "modernleşme" kuramının yerini alacak bir statüye yerleştiriyor.

* * *

XX. yüzyılda Amerikan sosyal bilimleri "modernleşme" kavramını icat etmişlerdi. Bu kavram, uzun süre, çeşitli gelişme aşamalarındaki toplumları iktisaden en ileri topluma, yani "insanlık tarihinin amacı ve son aşaması" statüsüne yüceltilmiş Amerikan toplumuna göre değerlendirme amacıyla kullanıldı. Oysa bu yaklaşım, aslında, naif bir etnosantrizmin sözde bilimsel adından başka bir şey değildi (s. 97). Bu perspektifte, örneğin, "adam başına enerji tüketimi" ölçütü, ideal topluma yakınlığı ya da uzaklığı ortaya koyan ve kimsenin itiraz edemeyeceği, "nötr" bir kriter gibi sunuluyordu. Kimse Amerika'dan söz etmiyor, sadece soyut ve "evrensel" kriterler ileri sürüyordu. Oysa bu tarz bir "evrensellik emperyalizmi", Amerikan emperyalizminin gizli adından başka bir şey değildi. İşte gerçek özgürlük ve evrensellik kavgası da bu emperyalizme karşı verilmeliydi. Ve bu kavga ancak "egemen iktisadi güçleri kontrol edecek ve onları gerçek evrensel amaçlara tabi kılacak ulus-ötesi organizmaların yaratılması" ile başarıya ulaşabilirdi. Bourdieu, küreselleşme olgusunun bu organizmaları yaratacak karşıt güçleri de ortaya çıkaracağından (ve de bir ölçüde zaten çıkardığından) emin görünüyordu. Kendisini "solun solunda" gören ve Clinton, Blair, Schröder, Jospin gibi "solcu" liderleri de "muhafazakâr devrim"in bir parçası sayan Bourdieu elbette ki bu kavganın içindeydi.

Bourdieu'nün küreselleşme analizini ana hatlarıyla özetlemiş bulunuyorum. Bu analiz, yer yer düşünürün engin kültürünün ve sentez

yeteneğinin damgasını taşısa bile herhalde pek de özgün sayılamaz ve esas itibariyle Marksist ya da Marx'tan esinlenmiş analizlerle paralellik içindedir. Bu durumda, Bourdieu dosyasını (şimdilik) kapatırken, bu analizin düşünürün Marksist örgütlere, yer yer de Marx'ın kendisine yönelttiği itirazlarla ne ölçüde bağdaştığını sorgulamamız gerekiyor. Bunun için, tekrar da olsa (Bourdieu kavramlarını her eserinde yeniden tartışıyor), Bourdieu'nün temel kavramlarını anımsamayı zorunlu görüyoruz.

* * *

Bourdieu'nün tüm bilimsel kavgası 1950 ve 60'larda Fransa "felsefi alanı"ndaki tüm ikilemleri, özellikle Marksistlerin de doyurucu bir yanıt getiremedikleri *bireysel-toplumsal* ikilemini aşma kavgasıydı. Bunun için de, daha önce birçok düşünür tarafından kullanılmış *habitus* kavramını toplumsal ile bireyseli birleştiren bir içerikle yeniden inşa etmişti. *Habitus* kavramı insanın içindeki "toplumsal"ı işaret ediyordu ve bu yüzden sosyolojinin konusuydu; fakat salt biyolojizm ya da psikolojizme düşmeden kişiseli açıklayıcı insan bilimleri (nörobiyoloji, psikanaliz, psikoloji) verilerine de kapıyı açık tutuyordu.

Her insanın *habitus*'ü aktif olduğu "alan"ın temel yasasının içselleştirilmesi ile oluşuyordu ve bu "alan"ların sayısı da toplumsal farklılaşmanın artmasına paralel olarak devamlı artıyordu. Her alanın altyapı-üstyapı ayrımını aşan bir "sembolik sermaye"si vardı ve buna bağlı olarak kendiliğinden oluşan bir "sembolik şiddet"in yarattığı "pratik duygu"yla beslenen otomatizmler de alanın hiyerarşisini koruyordu. Yine de bu hiyerarşi mutlak değildi ve "alan"a yeni giren aktörler kuvvet dengesini değiştirebilir, hatta "sembolik devrim" yapabilirdi.

Bu kavramlar kuşkusuz toplumsal hayata bakışımızı zenginleştiriyor ve düşünürün, Fransız eğitim sistemi ve medyasıyla ilgili çalışmalarının başka ülkelerde de yapılması için ilham kaynağı oluyor. Ancak bu

kavramlardan hareket eden bir sistem, tarihi maddeci kuramı aşan ve onun yerini alan bir “genel teori” iddiası taşıyabilir mi?

Sanıyorum ki Bourdieu’nün kuramının zayıf noktası, Marksizmi haksız bir şekilde iktisadi determinizme (Fransızların “vulgate” dedikleri “ilm-ü hal”e) indirgeyen ve dışlayan önkabullerin etkisiyle, “iktisat alanı”nın diğer alanlardan herhangi biri olarak kabul edilmesi ve böylece materyalist tarih analizleriyle bağların koparılmasıdır.

Daha önce de işaret etmiş olduğum gibi, Bourdieu, “ekonomi alanı”nı tüm toplumsal alanın bir parçası sayarak, alanın bütününü açıklamaya yönelik bir kuram geliştirmiştir. “*Ekonomi* denilen bilim”, diyor Bourdieu, “özel bir pratik kategorisini veya bir pratiğin özel bir yönünü, her türlü insan pratiğinin yer aldığı toplumsal düzenden ayırmak şeklindeki bir ilk soyutlamaya dayanıyor.” Oysa, kendi çalışmaları ekonomi biliminden iki noktada ayrılıyor: 1) Bu çalışmalar, “karşılaşılan her durumda, toplumsal düzenin sadece banka, şirket, piyasa gibi unsurlarıyla yetinmeyerek, onun çeşitli boyutları (rasgele sıralamayla aile, devlet, okul, sendikalar, dernekler gibi boyutları vb.) hakkında mevcut olan tüm bilgileri seferber etmeye çalışıyorlar” ve, 2) “gözleme dayanan verileri hesaba katmak için yaratılmış olan ve iktisadi pratiği anlamaya alternatif bir kuram gibi görülebilecek bir kavramlar sistemiyle donanmış bulunuyorlar.” [282]

Ekonomi politiğin ufuklarını dar bulan ve onu aşmak isteyen bu yaklaşımın analizlerimizi zenginleştirici yönünü elbette yadsıyamayız. Yine de “genel teori” iddiası taşıyan çağdaş bir sosyoloji kuramının iktisat bilimini analize katmamasını ya da düşünürümüzün, “psikanalizin kapısı”nda olduğu gibi, “ekonomi politiğin kapı”sında da durmasını kabul etmek zor görünüyor. Kaldı ki, Bourdieu’nün, tıpkı psikanaliz kavramlarını bol bol kullanması gibi, epistemolojik bir hesaplaşma gereği duymadan iktisadi kavramları da bol bol kullanması gözden kaçmıyor.

Gerçekten de Marksizmden bu kadar etkilenmiş, küreselleşme analizini Marksist kavramlarla yapmış bir düşünürün *Kapital*'deki (ve de çağdaş Marksistlerin eserlerindeki) analizler karşısındaki duruşunu da açıklaması gerekmez miydi? Bourdieu bu gereği duymamıştır. Ne var ki kendisi bu gereği duymamış olsa bile, başkaları duymuş ve Bourdieu'nün kuramını Marksizm açısından değerlendirmeye çalışmışlardır. Nitekim bu konuda Fransız Marksist iktisatçısı J. Bidet'nin (bizce haklı olarak) ileri sürdüğü gibi, Bourdieu'nün kuramı, toplumun ve toplumsal sınıfların kendi kendilerini nasıl yeniden ürettiklerini başarıyla (ve somut alan araştırmalarına dayanarak) sergiliyor, fakat bu analiz özgül iktisadi kavramlarla beslenmedikleri için "basit yeniden üretim" çerçevesini aşamıyor.[283] Oysa sadece toplumsal sınıf ve alanların değil, sermayenin, özellikle de "üretim güçleri"nin yeniden üretiminden hareket eden Marksist çözümleme, doğal bir şekilde "genişlemiş yeniden üretim" sorunsalıyla (burjuva iktisatçılarının "büyüme" dedikleri sorunsalla) buluşuyor ve kapitalizmin büyüme ve kriz sorunlarına tartışma zemini hazırlıyor.

* * *

Bunun dışında, Bourdieu tarihçilikle de hesaplaşmıyor. "Tarihselciliği" ("historicism"i) Althusser okulu gibi küçümseyen ve bilim saymayan, buna karşılık devamlı olarak toplumsal olguların *tarihsel* boyutunu ifade eden[284] düşünürümüz, genel kuramında bu tarihsel boyutun yerini net bir biçimde ortaya koymuyor. Bourdieu'nün sisteminde tarihle buluşma sadece "özerk alanlar"ın oluşması bağlamında ve tarihin bütünleşme sürecinden kopuk "senkronik kesitler" içinde mümkün oluyor.[285] Ve bu bağlamda, küreselleşmeyi anti-kapitalist bir perspektifte eleştiren düşünürün kuramında ne kapitalizmin *ilkel sermaye birikimi*, ne kapitalist krizler ve ne de *emperyalizm* çözümlemelerine götürecek ip uçları bulabiliyoruz.

Oysa Marx'ta, (Lucien Sève'le ilgili bölümlerde açıklamaya çalıştığımız gibi) *bireysel ile toplumsalı birleştiren* bir temel kavram zaten mevcuttur ve o da "emek"tir.[286] Emek, ikili yapısı içinde bir taraftan somut olarak bireysel yaşantının temelidir ve bu haliyle bireyin tekil yapısının (psikolojisinin ve bilinç düzeyinin) ana belirleyicisidir; fakat öte yandan da aynı emek toplumsallaşarak, "mal" haline gelerek birey açısından soyutlaşmakta, yabancılaşmakta ve toplumsal sermayeye katkıda bulunan bir parça haline gelmektedir. Önemli olan, kapitalist sistem ortadan kalkmadığına göre, neoliberal ordunun ideolojik bombardımanına kulak asmadan çağdaş kapitalizmde emeğin ikili yapısını somut çözümlemelerin konusu yapabilmektir.

Bu elbette her şey demek değildir. Ve işte tam da burada Bourdieu'nün toplumsal hayatta "sembolik" öğeleri vurgulayan analizleri (onları yerli yerine oturtmak koşuluyla) öğretici olabilir; bilgi ve bilinç düzeyimizi yükseltici bir rol oynayabilir ve bu da, sanıyorum ki, Bourdieu'nün özlediği dünyaya ve mirasına ters düşmez.

* * *

Bourdieu köylü kökenliydi ve tüm hayatı boyunca "egemen"lere karşı onulmaz bir sınıf kini (bazı hasımları onu "sınıf nevrozu"yla suçladılar) içinde yaşadı. Fransa'nın en itibarlı kurumlarına girdiği, dünya çapında üne kavuştuğu sırada bile kökenlerini unutmadı ve bir özlem olarak değil, bir realite olarak maddi sermaye ile sembolik sermaye arasındaki farkı herkesten iyi gördü. Belki de tüm düşüncesine "sembolik sermaye" fikrinin egemen olması biraz da bu yüzdendi.

Oysa kavgasını "bilim alanı"nda verdi ve bu amaçla da kendisini bilim alanının bütün silahlarıyla donattı. Felsefe, sosyoloji, antropoloji, psikanaliz (vb), Bourdieu hemen her disiplinin kavramlarıyla oynuyordu. Hatta Fransa'da pek itibarı olmayan Amerikan felsefesi ve sosyal bilimlerini bile derinlemesine inceledi ve bunlarda da yararlanacağı silahlar buldu. Ne var ki yaşadığı sınıf kavgası (veya

kendi deyimiyle “sınıflama kavgası”) kendisini (belki biraz da “*Homo Academicus*”a özgü strateji hesaplarıyla uzak durduğu) Marksizme götürüyordu. Ve sonunda da (adeta “otomatik” bir şekilde) Marx’ın neredeyse tüm kavramlarına “sembolik” sıfatının eklenmesiyle ortaya çıkan bir “sembolik Marksizm” yarattı: Sembolik sermaye, sembolik kâr, sembolik iktidar, sembolik şiddet, sembolik devrim ve hatta “sembolik artıdeğer.”[287]

Bu sembolik Marksizm kuşkusuz Marx’ın Marksizminin yerini almayacak, fakat zihinlerimizi kamçılamaya ve tahrik ettiği araştırmalarla toplumsal ve bireysel dünyamızın ihmal edilmiş bazı odalarını aydınlatmaya devam edecek.

Tıpkı kendisinin Fransa ulusal alanına, özellikle de eğitim sistemine ışık tutan çalışmaları gibi.

256 P. Bourdieu, *Contre-feux*, Paris, Raisons d’Agir, 1998, s. 32.

257 Bourdieu 1993’te editörlüğünü yaptığı *Dünyanın Sefaleti* (*La Misère du Monde*, Seuil, 1993) adlı her kategoriden Fransızlarla yapılan söyleşilerden oluşan eser büyük bir başarı olmuş (130 000 satmış) ve yazarın ilahlaşmasında, kendisine yarı şaka yarı ciddi Bour-DİEU denmesinde (Dieu Allah demektir) rol oynamıştı. Kendisini sevenler bile bu durumu eleştiren yazılar yazdılar. Bkz. Daniel Bensaïd; *Désacraliser Bourdieu* (*Magazine Littéraire*, Ekim, 1998) ve aynı dergideki *Ni Dieu, Ni Bourdieu* (Ne Allah, ne de Bourdieu) başlıklı imzasız yazı. Bourdieu’ye sağdan gelen hücumlara Michel Onfray’in ironik yanıtları için bkz. *Célébration du Génie Colérique*, Paris, Galilée, 2002.

258 Alain Touraine, *Sociologue du Peuple*, (*Sciences Humaines* dergisi Bourdieu özel sayısı içinde, 2002). A. Touraine’in “halkın sosyologu” ifadesini küçültücü bir tonda kullanması ilginçtir. Bourdieu’nün eserlerinde hiç adı geçmeyen yazar, aynı yazıda, kendisinin bu grev konusunda farklı bir tutum aldığı için “Bourdieu’nün bazı dostları tarafından şiddetli hücuma uğradığını” söylüyor.

259 Bourdieu bir söyleşisinde “hayatımı eğitim sistemi üzerinde çalışmakla geçirdim” diyordu. (Bkz. *Propos sur le Champ Politique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2000, s. 44. Bu esere daha sonra yapılan göndermeler metin içinde verilecektir). Bu çalışmalarında, düşünür, Fransız eğitim sisteminde kültürel rantların nasıl mirasla geçtiğini (*Les Héritiers*, Minuit,1964), sistemin devamlı olarak kendini nasıl yeniden ürettiğini (*La Reproduction*, Minuit, 1970), Fransız üniversitesinin sistemin nasıl bir parçası olarak çalıştığını (*Homo Academicus*, Minuit, 1984) ve Fransa’nın ünlü yüksek okullarının nasıl bir “devlet aristokrasisi” yarattığını (*La Noblesse d’Etat*, Minuit, 1989) çözümlemiştir.

260 Yvette Delsaut ile söyleşiden, *Bibliographie..*, s. 237.

261 P. Bourdieu, *Science de la Science et Réflexivité*, Paris, Raisons d’Agir, 2001, s. 84.

262 Bourdieu'nün bu tutumunu kendisine çok yakın sosyologlar arasında da yadırgayanlar olmuştur. Bourdieu'nün ilk eserlerini birlikte yazdığı sosyolog J-C. Passeron da bunlar arasındaydı. Passeron, Bourdieu ile ilgili anılarını anlatan yazısında, Weber'in izinde siyaset ve sosyoloji alanlarını ayırıyor ve "bizi sadece ve uzun zamandan beri sosyologun, sosyolojik *gerçekliliği* siyaset alanında nasıl kullanacağı hususu ayırıyordu" diyordu. Bkz. *Mort d'un Ami, Disparition d'un Penseur, Travailler avec Bourdieu* (Flammarion, 2003) içinde, s. 61.

263 Bourdieu genellikle "kanun" sözcüğü ile tercüme edilen "nomos"un, "taksim etme" anlamına gelen "némo" sözcüğünden geldiğini söylüyor ve kendi sisteminde bunu *bütün alanların kanunu* olarak gördüğü "görme ve taksim etme ilkesi" (principe de vision et de division) şeklinde ifade ediyor. Böylece her türlü alanda verilen kavgalar bir "sınıflama" kavgası şeklinde düşünülüyor. Age. s. 63.

264 Pierre Bourdieu'nün bu konudaki açıklamaları için bkz. *Sur la Télévision,* Paris, Liber, 1996.

265 Aynı eser, s. 11, 38.

266 P. Bourdieu, *Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner,* Paris, L'Aube, 2001, s. 44.

267 Bourdieu, *Propos..*, s. 105.

268 Kısaltarak verdiğim bu cümle, okuyucularım için Bourdieu'nün üslubu hakkında da bir fikir verebilir. Bkz. *Contre-Feux 2,* s. 39-40.

269 Aynı eser, s. 105. Bourdieu, 1985'te yapılan bir söyleşide "yakınlarda okuduğu Gramsci'de, en ilgi çekici tarafın, insanı parti aygıtı ve komünist parti yöneticileri alanı içinde ele alan ve 'organik entelektüel' ideolojisinden çok uzak sosyolojik unsurlar olduğunu" söylemişti. *Choses Dites*, s. 39.

270 P. Bourdieu, *Contre-Feux 2,* Paris, Raisons d'Agir, 2001, s. 35-36. (1999'da Chicago'da yapılmış bir konuşmadan).

271 P. Bourdieu, *Contre-Feu,* s. 62. (1996 Kasım'ında sosyal hareket kurultayında yaptığı konuşmadan).

272 Bourdieu, "gazetecilik alanı"nı, "rekabetleri, kavgaları, hiyerarşileri ve ihtilafları" ile özerk bir alan saydığını söyledikten sonra, "eğer bugün gazetecileri siyaset alanına dahil ediyorsam, bunun nedeni onların bu alana girişleri, İngilizlerin deyimiyle '*gate keeper*' (kaleci) olarak büyük ölçüde kontrol etmeleridir" diyor. Bkz. *Propos sur le Champ Politique*, s. 38.

273 Bourdieu, 1980'de yaptığı bir söyleşide "birbirinin aynı iki bireysel tarih olmadığı gibi, aynı iki *habitus* de yoktur; belli sınıf tecrübeleri, dolayısıyla belli *habitus sınıfları* vardır" diyordu. (*Questions de Sociologie*, Paris, Minuit, 2002, s. 75). Oysa Bourdieu bazen de, Mayıs-68 dolayısıyla olduğu gibi, "çifte habitus"lerden de (habitus *doubles*) söz etmiştir; fakat yazar bunu istisnai bir durum, bir geçiş hali şeklinde değerlendirmiştir. Bkz. *Homo Academicus*, s. 248, 31 no'lu dipnotu.

274 Bkz. Bernard Lahire, *L'Homme Pluriel, les ressorts de l'action;* Paris, Nathan, 1998.

275 P. Bourdieu, *La Noblesse d'Etat,* Paris, Minuit, 1989, s. 12.

276 Pierre Vidal Naquet, Bourdieu'nün J-C. Passeron'la birlikte yazdıkları "*Les Héritiers"* (*Mirasçılar*, 1964) başlıklı eserinin "normal olarak devrimci olmamaları gereken" bir öğrenci

neslini devrimci fikirlerle “beslediğini” yazar. *Travailler Avec Bourdieu* (kol. eser, Paris, Flammarion, 2003, s. 93.) Aron da, anılarında aynı eserin “Mayıs-68 devrimci öğrencilerinin başucu kitabı haline geldiğini” yazmıştı. Age. s. 478.

277 P. Bourdieu, *Homo Academicus*, s. 248; *Contre-Feux*, s. 15.

278 P. Bourdieu, *Propos..*, s. 41.

279 Bourdieu siyasal müdahalelerini özellikle *Contre-feux, Contre-feux 2* ve *Sur la Télévision* kitaplarında toplamıştır. Burada daha ziyade Mayıs 2000’de Zürih’te yaptığı ve küreselleşme konusunda toplu bir görüş sunan “Egemenlerin görünmeyen eli” başlıklı konuşmasının ve Ekim 2000’de Tokyo’da Keisen Üniversitesi’nde yaptığı “Hakim olmak için birleştirmek” başlıklı konuşmasının metinlerine dayanıyorum. (*Contre-feux 2*, s. 43-55 ve 93-108).

280 Adolf A. Bearle ve Gardiner C. Means; *The Modern Corporate and Private Property,* New York, Harcourt, 1932.

281 Günümüzde büyük küçük çok sayıda şirketin giderek fon yöneticilerinin kontrolüne geçtiği Fransa’da işçi temsilcileri de harekete geçmiş ve hücumlarını (dünyada sayıları bin, Fransa’da da birkaç yüz civarında tahmin edilen) fon yöneticilerine yöneltmişlerdir. 1980’lerden itibaren başlayan ve fon yöneticilerinin tamamen spekülatif amaçlarla, bankalara borçlanarak şirket satın alıp satmalarına dayanan LBO (*Leverage by out*) sistemi günümüzde “küreselleşme”nin gerçek niteliğini de ortaya koyuyor. Bkz. *Le Monde*, 5 Ekim, 2006.

282 P. Bourdieu, *Les Structures Sociales de l’Economie*, Paris, Seuil, 2000, s. 11.

283 Jacques Bidet, *L’Universel comme fin et commencement*, (*Actuel Marx, Autour de Bourdieu* özel sayısı, no: 20), Paris, 1996.

284 Kendisine “tarihi unuttuğu” yolundaki itirazlara Bourdieu, 1980 yılında D. Eribon ile yaptığı bir söyleşide şu yanıtı veriyordu: “Tarih tüm eşyada, yani kurumlarda (makineler, araçlar, hukuk, bilimsel kuramlar vb.) ve vücutlarda yazılıdır. Bütün çabam tarihi en iyi saklandığı yerde, yani beyinlerde ve vücudun kıvrımlarında keşfetmektir. Bilinçaltı tarihtir.” *Questions de Sociologie*, s. 75.

285 Bourdieu’nün sanat alanının doğuşu konusundaki analizin eleştirisi konusunda bkz. Laurent Mucchielli, A *Propos de…Les Règles de L’Art*, (*Sciences Humaines*, 2000, içinde). Büyük Britanyalı Marksist tarihçi E. Hobsbawm, Bourdieu’yü tarihçilik açısından irdeleyen yazısında sosyologun somut tarih çalışmalarına ilgisizliğini, kuramının “uzun dönem” sorunsallarına yabancı kaldığını belirtmekle beraber, “Althusser, Foucault ve Derrida gibi düşünürlerin aksine, Bourdieu isteseydi büyük bir tarihçi olabilirdi” diyor. Bourdieu’nün “objektivist önkabulü” ve (Hobsbawm’a göre çok net olmayan) *habitus* kavramının sağladığı antropolojik ve refleksif yaklaşım bu hükmüne temel teşkil ediyor. E. Hobsbawm, *Sociologie Critique et Histoire Sociale* başlıklı makale. Daniel Roche ve J. Bouveresse’in yönetiminde yayına hazırlanan *La Liberté par la Connaissance: Pierre Bourdieu 1930-2002* (Paris, Odile Jacob, 2004) başlıklı eser içinde.

286 Bourdieu her eserinde yüzlerce toplumbilimci ve filozofa gönderme yaptığı halde, konusunu yakından ilgilendiren ve çok yankı uyandırmış bir eser sahibi Lucien Sève’e (olumlu ya da olumsuz) bir gönderme yapma ihtiyacını hissetmemiş, bu düşünürü yok saymıştır. Bunu

belki de bilim alanına “bilimsel sermaye” kavgası “nomos”unu yerleştirmiş olan yazarın taktik kaygılarıyla açıklayabiliriz; fakat, onu yücelttiğini herhalde söyleyemeyiz.

287 P. Bourdieu, *Le Sens Pratique,* s. 211. Bourdieu, son söyleşilerinden birinde de gelişiminin (sembolik anlamda) “ilkel sermaye birikimi” aşamasından söz ediyor. Yvette Delsaut, M-Ch. Rivière; *Bibliographie*.., s. 186. (Kasım 2001’de yapılan söyleşiden).